تحرير المطالب
لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب
تأليف
الشيخ قاضي الجماعة
أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم
البكّي الكومي التونسي
(ت ٩١٦هـ)
تحقيق
نزار حمادي
مؤسسة المعارف للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

تَحْرِيرُ المَطَالِبِ
لِمَا تَضَمَّنَتْهُ عَقِيدَةُ ابْنِ الحَاجِبِ

تأليف

الشيخ قاضي الجماعة
أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم
البكّي الكومي التونسي
(ت٩١٦هـ)

تحقيق

نزار حمادي

مؤسسة المعارف للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الأستاذ سعيد عبد اللطيف فودة
على كتاب تحرير المطالب

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، **وبعد**:

فإن الإمام ابن الحاجب قد علا قدره وارتفع صيته، وعمَّ الانتفاع بكتبه، وإن كان معظمها مختصرات، ولكن المختصرات دالة على عظيم قدر المؤلف بما تشتمل عليه من معاني غزيرة، ودقائق ولطائف مع صغر حجمها.

وقد اشتهر الإمام ابن الحاجب بذلك فيما ألّفه من مختصرات في شتى العلوم، فله في النحو مختصر، وفي الصرف، وفي الفقه المالكي، وفي أصول الفقه وغيرها من المعارف والعلوم.

وقد اهتمَّ العلماء بكتابة الشروح على ما صنّفه هذا الإمام الفاضل، وبذلوا وسعهم في بيان ما أجمله وما أشار إليه وما يناسب أن يذكر في أثناء شرح كلامه، وعمَّ النفع بذلك الطلابَ الطامحين إلى العلو في مراتبهم العلمية، والراغبين في الكشف عن دقائق المعارف الدينية.

وهذا المختصر الذي بين أيدينا المسمَّى بعقيدة ابن الحاجب له عندي منزلة خاصة، فقد تعرَّفت عليه أولَ ما تعرفت عندما جاءني أخي المحبُّ المحبوب جلال الجهاني بنسخة خطية منه في بداية التسعينات من القرن الماضي، في ورقتين أو ثلاث ورقات، وكانت نسخة جيدة، وكان فرحاً بها لأنه مالكي وابن الحاجب مالكي، ولم يكن يوجد آنذاك من طبع كتاباً في العقيدة للإمام ابن الحاجب، ولم يكن هذا المتن معروفاً آنذاك إلا بين أهل العلم والباحثين، وما أقلهم في هذا الزمان.

فاقترح عليَّ أن أكتب شرحاً مختصراً على هذا المتن المتين، ولم أكن أهلاً لذلك، ولكني بعد إلحاح شديد قمت بكتابة شرح[1] مختصر عبارة عن حلّ لألفاظه، من قبل أن أطلع على أيٍّ شرح مخطوط أو مطبوع له، وأودعت فيه ما كان يخطر على بالي أثناء الكتابة، ولم أهتمَّ بالتطويل فيه، بل بضبط معانيه وتشييد مبانيه على منهاج أهل السنة، وكنت أقتصر على الإشارة إلى رؤوس المسائل وبعض اللطائف التي يفهمها طالب العلم النبيه، وإلى آراء ابن الحاجب العقدية التي أستظهرها من كلماته الموجزة.

وبعد ذلك بسنوات عثرت على شرح على عقيدة ابن الحاجب مخطوط، ولكن الظروف لم تساعد على الاهتمام به تحقيقاً وتعليقاً لضيق الوقت وللانشغال بغيره.

ومرَّت الأيام بل السنوات، حتى أخبرني أخونا الباحث الجاد نزار حمادي أنه عثر على عدة نسخ لشرح على عقيدة ابن الحاجب، وأنه يريد أن يشتغل بتحقيقه ونشره لتعم الفائدة بذلك، فسررت سروراً عظيماً به، ولا سيما أن أخانا الأستاذ نزار حقيق بهذا لما أعرفه عنه من محبة وعلم بمذهب أهل السنة، وهو مالكي من بعدُ، ولا يليق أن ينشر كتب أهل السنة من لا يقدّرهم.

وقد طلب مني ـ لحسن ظنه بالفقير ـ أن أكتب مقدمة لهذا الكتاب المفيد، فتأخّرت فترة ليست قصيرة، ومع ذلك انتظرَ مديماً لإحسان الظن بي، فعزمت على أن أكتب هذه الكلمات عسى أن يكون فيها نفع وفائدة لقارئها.

ولا أريد أن أتكلم على حياة الشارح ولا المؤلف، فإن محقق الكتاب قد تكفل بذلك، ولكن سأحاول أن أذكر بعض الملاحظات على أسلوب الشارح خاصة، وبعض ما أودعه من درر وفوائد في شرحه على هذا المتن الذي بين أيدينا.

قسم الإمام البكي أهل السنة إلى ثلاث طوائف، وذلك بحسب الطرق

---

(١) والشرح منشور على الشبكة العنكبوتية الإنترنت على هذا العنوان:
http://www.al-razi.net/website/PDF/Ebn_AlHajeb.pdf

التي توصلهم إلى المطالب الاعتقادية، وهم أهل الحديث، وأهل النظر العقلي، وأهل الوجدان والذوق. وميّز أهل الحديث بأنهم الذين يتبعون في مبادئهم الأدلة السمعية، وأرى أنّ هذا لا ينبغي أن يكون مميزاً لهم؛ لأن الأشاعرة يتبعون في أدلتهم أيضاً المبادئ السمعية، فضلاً عن أنّ لقب أهل الحديث يطلق على غير الموافقين لأهل السنة والجماعة في العقيدة، كنحو إطلاقه على بعض الحشوية ممن اشتغل بالحديث ووقع في التشبيه والتجسيم.

وسنرى في أثناء عرض الشارح لأدلة أهل الحديث أنه ينسب إليهم ما يقول به الأشاعرة أيضاً، إذ نسب إليهم مثلاً أن لا وجوب إلا من الشرع، وقد قال به الأشعري أيضاً.

وكذلك يفعل فيما يتعلق بأهل الذوق والوجدان، فينسب إليهم ما يقول به الأشاعرة ولا يتميزون به، كما فعل مثلاً في مسألة العدم الإضافي، وكما في الدليل على نفي كون الله تعالى في جهة، فقد نسبه للصوفية وهو أصالة لأهل النظر الفكري من الأشاعرة، وكما في نسبته القول بأن معطي الكمال أولى به إلى الصوفية، وذلك في مسألة القادر، فهو راجع إلى ما يعتمده الأشاعرة أيضاً من أنّ كل كمال محضٍ لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله تعالى أحق به وأولى، وقد نسب الشارح ذلك إلى أهل الوجدان في مسألة القدرة، وإذا كانت الأدلة ممّا يشترك فيه هؤلاء جميعاً، ففي جعلهم طوائف نظر غير خافٍ.

وأيضاً، فإنّ جَعْل الكشف والإلهام مما يميز أهل التصوف عن الأشاعرة فيه نظر؛ لأن طريق الصوفية في إدراك العقائد إن كان مبنيّاً على طريق أهل الحديث والنظر في البداية، كما صرح الشارح بذلك، فذاك لا يجعلهم قبالهم بحيث يكونون طائفة مغايرة لهم أو متميزة عنهم، وفضلاً عن ذلك فإنه قد نسب إلى الصوفية من طرق الاستدلال ما يقول به الأشاعرة أيضاً، فيكون ما ميز الصوفية قد قال به الأشاعرة، فلا تمييز من تلك الحيثية إذن.

وفضلاً عن ذلك، فإن طريق الكشف والإلهام كان متَّبَعاً لأهل التصوف

في النهاية، فهو ليس طريقاً مبدئياً لهم، بل نهاية ونتيجة لطريق معيّن. بمعنى أنه إذا كان الذوق والوجدان يحصل بعد اتباع طريق النقل والعقل، لا قبلهما، فالطريق إذن هو العقل والنقل، لا الذوق، بل يكون الذوق نتيجة وغاية، لا طريقاً.

ولا نهمل في هذا المقام ما قاله بعض محققي العلماء من أنّ الكشف والإلهام طريق غير معتبر عند أهل الحق في تحصيل العقائد وإلزام الناس بها.

فلنا أن نفهم إذن من تقسيم الإمام البكي أنّ الصوفية تكون مبادئهم هي عين السمع والعقل، لا غيرهما، وأمّا الكشف والوجدان فإنه يكون مبنيّاً على ما تقرر في الطريق المذكور، ولا يكون طريقاً في نفسه؛ فإن مفهوم الطريق يؤخذ فيه الضوابط والآليات المتميزة التي يصح أن تُتخذ مسلكاً مضبوطاً في نفسه، فإن كان الكشف أو الإلهام مضبوطاً بالعقل والنقل في البداية فهو في النهاية نتيجة لهما، وليسا طريقاً مستقلّاً عنهما.

ولعل مما يؤيد ذلك من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قوله في مسألة الاسم والمسمى: «وأمّا ما يخص الصوفي ومن فوقَه من هذا الباب، فليس هذا محلّه، إذ ذلك من علوم الكشف والتحقيق، لا من علوم الاعتقاد وتمهيد الطريق، فاعلم ذلك». اهـ، فهذا يدل بلا شك على أن قصده بطريق الصوفية وما يميزهم التحقق بالعلوم الإلهية المعلومة إمّا بالعقل أو بالنقل.

ومما يُفهِم منه هذا القصد ما قرره في مسألة وجوب المعرفة لمّا قال: «وأمّا الصوفي في البداية ففقيه أو أشعري، وفي النهاية صاحب إلهام ولطائف أفهام» اهـ، فهذا دالٌّ بوضوح على مقصده من طريقة الصوفي وأنها ترجع إلى ما ذكرناه من استنادها على طريقَي العقل والنقل.

والحاصل أن أهل السنة من حيث مقاصد المعتقَد طائفة واحدة وإن تمايز بعضهم عن بعض بميله أحياناً إلى الاستظهار بالدليل النقليّ، وأحياناً بالعقليّ، وأحياناً إلى تحقيق نتائجهما بالذوق والتجربة الذاتية. فبهذا الاعتبار يمكن تمايز أهل الحديث وأهل النظر والصوفية.

وقد تميز هذا الشرح الذي بين أيدينا بذكر لطائف عديدة في مباحث الاستدلال على العقائد، فانظر كيف صرّح بأن إمكان العالَم كافٍ في إثبات وجود واجب الوجود وهو الله تعالى، وأنه يكفي الاعتمادُ على الدليل النقلي في إثبات حدوث العالَم؛ لعدم توقف إثبات الشرع على حدوثه. وأن الحادث لا بد أن يكون مسبوقاً بالقصد والاختيار وإلا لم يكن حادثاً، وأيضاً فإن القديم لا يكون مسبوقاً بالقصد والاختيار وإلا لم يكن قديماً، وكذلك قوله أنه يلزم من حدوث أشخاص العالَم حدوث نوعه؛ لأن النوع لا يوجد ضرورة إلا في الشخص، وهذا فيه إبطال لنظرية القائلين بالقدم النوعي للعالَم، سواء في الأعراض كقول الفلاسفة، أو في الجواهر والأعراض كقول بعض الفلاسفة والمجسّمة.

ومما تميز به هذا الشرح المبارك إرجاعه مسألة الاسم والمسمى إلى مبحث لغوي وضعي لا اعتقادي، وما حققه من التوافق بين الأشاعرة والمحدّثين في أن تحصيل العقائد الدينية عن الأدلة التفصيلية واجب على سبيل الكفاية، وأنه يكفي العقدُ الجازم المطابق للحق بالنسبة للعوام في صحة إيمانهم ولو في الزمن الثاني من الدعوة، فكلامه فيه لطيف منيف.

ومما تميز به أيضاً توضيحه مسألة مهمة يبتني عليها تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بالصفات الوجودية الحادثة، وذلك ببيان أن المتجدد من الصفات ليس ما له وجود حقيقي، بل هي صفات إضافية لا وجود لها في الأعيان، ومن ثمّ لا يستحيل اتصاف الله تعالى بها، ككونه سبحانه قبل العالَم ومعه وبعده، كما لا يستحيل اتصافه تعالى بالمتجدد من الصفات السلبية ككونه غير رازق لزيد الميت مثلاً، ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق، وأن المستحيل إنما هو اتصافه بأمور وجودية تقتضي انفعاله ونقصه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومن اللطائف التي ذكرها الشارح أنّ المُحال من حيث إنه وهمٌ في ذهن المتوهِّم حاصل فيه بجعل جاعل، فهو بذلك الاعتبار مخلوق لله تعالى؛ لأن له حقيقة هي عين ذلك الوهم.

وهذا الاستدلال على أنّ المحال من تلك الحيثية مقدور لله تعالى وإن نسبه الشارح للصوفي فهو أيضاً مما لم يختص به، فإنّ الأشعري والمحدّث يقولان بأنه لا يدخل شيء من العدم إلى الوجود إلا بخلق الله تعالى، ومن جملتها ذلك الوهم القائم بذهن المتوهّم. وكذلك ما نسبه للصوفي من القول بأن تعلقات العلم الإلهي قديمة أزلية، وأن علمه تعالى بالمخلوقات قبل إيجادها هو علمه بها معه وبعده، ليس مما يتميز به الصوفي أيضاً، فقد قال به أهل السنة عموماً، ولا عبرة بمن قال إن للعلم تعلقاً حادثاً إن قصد به كونه مغايراً للتعلق القديم.

ومما تميزت به آراء الشارح اختياره القول بأن الاشتراك فيما بيننا وبين الله تعالى من الصفات إنما هو اشتراك في مجرد الأسماء، وما ثمّ اتحاد بينهما بحال من الأحوال، بل المغايرة بينهما حقيقية ومطلقة.

ولكنه لم يتكلم على مسألة مهمة أن الاشتراك في أحكام الصفات شاهداً وغائباً هل يستلزم الاشتراك في الذاتيات أم لا؟ مع أنه قد ذكر في المسألة خلافاً وأشار إلى أن المتكلمين قالوا بأنّ الاشتراك معنوي، ولم يبين في أي جهة ذلك الاشتراك، أفي الذاتيات أو في الأحكام، وذكر الاختلاف في أن إطلاق نحو العلم والحياة مثلاً على القديم والحادث هل هو على الاشتراك المعنوي، واختار بطلانه، أو هو على الاشتراك اللفظي وجعله مرجوحاً، أو على الحقيقة والمجاز وهو الذي رجّحه ونسبه إلى الصوفية.

ومهما قلنا أن بعض كلامه محلاً للنظر، فهو لا يخلو من فوائد ولطائف ودقائق يغبط عليها، ومن ذلك ذكره مقولة الإمام العضد الإيجي في صفة الكلام وتضعيفها بما ذكره الإمام السعد في مقاصده، وكلامه فيها مفيد لطيف.

ومما تميز به أيضاً هذا الشرح المنيف ما ذكره في توضيح طريقة المتأخرين في الصفات السمعية، والذين وصفهم بأنهم قد اكتحلت أعين بصائرهم بعلمَي المعاني والبيان، وهي من العلوم التي كانت متقررة في قلوب الصحابة والتابعين قبل دخول العجمة على القلوب، وتنبيهه على أنها غير

طريقة الحمل على المجاز التي نسبها إلى الأقدمين كابن فورك وغيره. وهذا الكلام قد نقله عنه العلامة الزبيدي في شرحه على الإحياء، كما كان قد نقل عنه في غير موضع نقولاً مفيدة كانت تشنف آذاننا من قبل أن نطلع على هذا الشرح اللطيف، جزى الله خيراً من اجتهد في إخراجه.

ولا شك في استفادة الإمام البكي في تصنيفه هذا ـ بعد كتاب الله تعالى وسنّة نبيه ﷺ ـ من عدد كبير من كتب أهل السنة في أصول الدين، سواء المتقدمين منهم والمتأخرين، فمن هذه الكتب مثلاً: شرح المقاصد وشرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني، ويظهر ذلك جلياً في ترجيحه تفسير القيام بالغير بأنه الاختصاص الناعت ليشمل قيام الصفات الأزلية بذات الله تعالى على حد شموله قيام العرض بالجوهر، وبأن القول بكون الجوهر في أول آن حدوثه ليس متحركاً ولا ساكناً لا يضر المستدل بالأكوان على حدوثه لأن فيه إقراراً بالحدوث وهو المطلوب، وقد صرَّح الشارح باستفادته من كتب السعد في غير ما مسألة سيما في مبحث صحة إيمان المقلد، وتأثره به واضح في غير ذلك من المواضع وفي مسألة الكلام والإيمان وغيرهما.

ومما ينبغي التأمل فيه من هذا الشرح المبارك حكايته عن الماتريدية أنهم أوجبوا المعرفة بالعقل، وجعله في مقابل قول الأشاعرة وقريباً من الاعتزال، والتحقيق أن قول الأحناف ليس مبنيّاً على عين أصل المعتزلة، بل إنهم بنوه على أساس أن الله تعالى قد نصب من الأدلة المتكاثرة الظاهرة على معرفته ما يقوم مقام الكلام في الحكاية عن حكم الله تعالى بوجوب معرفته، لا أن الحكم بالإيجاب عقلي النشأة كما تقول المعتزلة.

ومما ينظر فيه أيضاً ما قاله الشيخ البكيُّ من إيقاف ما يخرج الإنسان عن الكفر في الآخرة على النظر العقلي، بخلاف الدنيا فيكفي فيه التلفظ بالشهادتين، فهذا القول غير معتبر عند جماهير الأشاعرة، وقد حقق الإمام القشيري عدم صحة نسبة تكفير العوام لجهلهم بالأدلة العقلية إلى الإمام الأشعري في رسالته المعروفة التي ذكرها الإمام ابن السبكي في طبقاته، وكذلك مما يلاحظ عليه نسبته القول بقَبول قول المقلد للحقِّ إلى المحدّث

ونفي ذلك عن الأشعري، فهذا خلاف المعتمد عند الأشاعرة كما قلنا من أن جمهورهم على صحة إيمان المقلد للحقِّ بشرط الثبات عليه، مع أن الشارح ذكر تحقيق قول الأشعري في مسألة المقلد وتوجيه الإمام عبد القاهر البغدادي له.

ومما ينبغي أن ينظر فيه أيضاً ترديده للاحتمالات على لسان الصوفي في تحقيق قول الأشعري أنّ أول واجب المعرفة، فقال: «إن أراد المعرفة من كل الوجوه فهو باطل، وإن كان من بعض الوجوه فذلك ضروري لا يكلف به».

والتحقيق المعلوم أن الأشعري أوجب معرفة بعض الأحكام الثابتة لله تعالى، وهذه الأحكام بعضها قد يعلم بلا نظر ولا تأمل، ولكن المعرفة بلا تأمل ولا نظر ـ أي بالضرورة والبداهة ـ ليست تعم جميع الناس ولا هي الأصل الذي تقام عليه الشرائع، ولذلك فإن الواجب على الناس معرفته من العقائد ليس ضرورياً ولا بديهياً عند الأعم الأغلب، بل هو نظري، فلا يتوجه عليه ما قاله ثانياً، ولا يتوجه عليه ما قاله من لزوم إيجاب المعرفة بالله من جميع الوجوه؛ لأن العلماء قد صرحوا بنفي ذلك وعدم وجوبه، والأكثر منهم على عدم إمكانه أصلاً، لا لنبيٍّ ولا لغير نبيٍّ، فلا يصح نسبته هكذا إطلاقاً للأشعري، والأصل الابتعاد عن الترديد في المحل الظاهر فيه المراد.

وكذلك ما أطلقه من أن توحيد الصفات لم يظفر به إلا خاصة الصوفية، وتوحيد الذات لم يظفر به إلا المحقق، فكلام الشارح في ذلك يحتاج لتقييد ظاهر وتوجيه لازم حاصر للمقصود. وكذلك ما أطلقه من أن مفهوم الرب والعبد متضايف، وأن هذا المضايف لا يُفهم إلا مع مضايفه ولا يوجد إلا معه، فالعبد لا يوجد إلا مع الرب؛ فأمّا أنه لا يفهم إلا مع مضايفه فصحيح، وأما الوجود فلا، وإلا لزم استمرار وجود العبد ما دام وجود الرب، وهو باطل؛ فالله تعالى رَبٌّ قبل الخلق، إلا إن قصد عدم جواز إطلاق الرب على الله تعالى إلا بعد خلق العبد فقد يقال به، ولكن إطلاق القول بلزوم الوجود مع التضايف بين العبد والرب فيه ما فيه.

ومما ينبغي ملاحظته في هذا الشرح ما ذكره عن المحدثين من أنهم يوجبون العلم بمدلول الأخبار بمجرد صحة نقلها وإن كانت آحاداً، فالمراد بالعلم هنا العلم الموجب للعمل على ما قاله أكثر المحدثين، لا العلم القطعي الذي تبنى عليه العقائد، وإطلاق العلم بالمعنى الأول الشامل للظنّ معروف حتى عند المتكلمين كما يشهد لذلك تسميتهم له بالعلم بالمعنى الأعم.

وكذلك ما نسبه للصوفي من القول بأن معرفة وجود الصانع قضية ضرورية واجبة، فهذا القول لا يقول به جماهير الصوفية، فقد حققوا أن معرفة الله تعالى نظرية، إلا أنها حاصلة بنظر قريب، كما قاله الأشاعرة، والقول بضرورتها لجميع الناس خلاف الواقع.

ومما ينبغي أن ينظر فيه ما ذكره من أن تعلق الصفات أمر وجودي عند الشيخ الأشعري يرجع إلى الصفات النفسية للمعاني، لا إلى معقول الإضافة كما هو مذهب المتأخرين، فإن قصد التعلق الصلوحي القديم فلا خلاف فيه من المتأخرين، وإن قصد التنجيزي ففيه نظر ظاهر مع قوله بتجدد التعلقات.

وكذلك مما ينبغي أن ينظر فيه في هذا الشرح نسبته للمحدِّث قوله بأن الرحمة ترجع إلى الإرادة أو متعلقها، فهذا في الحقيقة قول الأشعري ولا خصوصية للمحدث في القول به. وكذلك ما نسبه للصوفي من أن ما نجده في أنفسنا فليس بإرادة، بل شهوة وكراهة ونحوهما، أما الإرادة الحقيقية فليست إلا لله تعالى، فالاشعري يطلق القول بإرادة للإنسان وأنها غير إرادة الله تعالى، واختلاف حقيقة الإرادتين عنده أصل مقرر.

وقد نسب الشارح للصوفي أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله تعالى، وهذا فيه ما فيه لاحتمال إيهامه معنًى باطلاً، مع أنه قابل للتأويل بحسب لفظ الشارح العلامة واستناداً إلى ما نص عليه من استحالة اتحاد الله تعالى بمخلوقاته، إلا أنه مع ذلك كان الأفضل بيان المراد مما نسبه للصوفي لكي لا يتوسل به البعض للترويج لمذهبه الفاسد! مع أنه ليس كل الصوفية يقولون بذلك، بل أغلب الصوفية موافقون لأهل السنة الأشاعرة في مسألة الوجود.

والعلامة البكي ممن يقول بأولية النور المحمدي، وبأن الله تعالى قد خلق كل شيء من نوره، وأن هذا مما تحقق لديه كشفاً، وقال إنه ثبت سمعاً. ولا يخفى مكانة الحديث المشار إليه من حيث السند، ونحن لا نشك في رفعة مكانة النبي عليه الصلاة والسلام، إلا أنّ إثبات هذا الأمر يحتاج لطرق أقوى مما قال العلامة الشارح.

والحقيقة أن ما ذكره الشارح في هذا الشرح على العموم في غاية الإفادة واللطف، وقد أكثر فيه من بيان الدقائق على ما نبهنا إلى بعضها، ويعسر علينا في هذه المقدمة حصرها والإحاطة بذكرها.

ولا يخفى على المطالع أن الإمام الزبيدي قد استفاد كغيره من العلماء استفادة عظيمة من شرح الإمام البكي، وذلك في أثناء شرحه على قسم العقائد من الإحياء للغزالي، وقد نقل عنه في مواضع عديدة نقولاً مفيدة، وكنا قد استفدنا منها كثيراً قبل أكثر من خمسة عشر عاماً عندما قرأناه مع بعض الإخوة الأفاضل، وكنا نتعجب من دقة ما كان ينقله عن البكي ولم نكن آنذاك قد اطلعنا على كتابه.

فجزى الله تعالى أخانا الأستاذ الفاضل نزاراً خير الجزاء، ونفع به وكمّل له عمله في خدمة مذهب أهل الحق، وأعانه على نشر الكتب المفيدة التي دبجتها أيدي علمائنا الأفاضل لتعم الفائدة بها ويستفيد الخلق مما أودعوه فيها من لطائف وذخائر المعارف.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب.

سعيد فودة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي جمع أهل السنة والجماعة على معتقَد واحد في الذات والصفات والأفعال، فاتّحدت نتائج أفكارهم مع تنوّع مناهجهم في الاستدلال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أرشد بجوامع الكَلِم إلى معالم الأصول الدينية، وأوكل إلى الأنظار الصحيحة إدراكها بالطرق التفصيلية، وأخبر صادقاً بوقوع ما تُجَوِّزُ وقوعَه العقولُ المستقيمة، ولا تنفرد بإدراكه وإن كانت من الغلط والأوهام سليمة، وعلى آله وصحبه الذين صَفَت عقائدهم ببركته ﷺ عن شوائب الظنون والشكوك والأوهام، حتى استغنوا بذلك عن تقرير مناهج تحصيل الأصول الدينية والحجاج في علم التوحيد والكلام.

وبعد؛ فإنّ اضطراب الناس في مسائل الإيمان النظرية المتعلقة بمباحث الإلهيات والنبوات والسمعيات واقع لا محالة، وتفرّق أهل القبلة فيها فضلاً عن باقي المكلَّفين بيِّنٌ لا يحتاج إلى إقامة الدلالة، وقد جاءت الأخبار النبوية بوقوع ذلك الانقسام وعيّنت الفئة الناجية المخصوصة بحُسن المقالة، وبيّنت أنها هي التي اتّبعت ما كان عليه النبيُّ ﷺ وأصحابه فوُفِّقت لأجل ذلك وأصابت الحق كل الإصابة، فسلكت سُبل الفكر الصحيح في إدراك القواعد الإيمانية، ونهجت أقوم المناهج في فَهْم النصوص الشرعية، ولم تخلط بين مقتضيات الأحكام الشرعية والعقلية والعادية، وحفظت للعقول حدودها ولم تطلقها في كل ناحية.

وقد هيّأ الله سبحانه وتعالى لأهل السنة والجماعة بعد زمن النبوّة والقرون الأولى المفضلة من العلماء من يشتغل ببيان تلك القواعد الإيمانية، ويحتج لصحتها ويقيم عليها الدلالة الصحيحة الجليّة، فنشأ على أيديهم علم أصول الدين الذي ضُبِطت فيه المناهج الاستدلالية، ورُدَّ فيه على كل مخالِف للحقِّ الذي كان

عليه الرسول ﷺ وأصحابه بالأساليب العقلية والنقلية، وصنّف فيه ما لا يحصى كثرة من المطولات والمختصرات، والمتون القصيرة والقصائد والمنظومات.

وقد كان الإمام العالم العلامة جمال الدين عثمان الشهير بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) أحد المشاركين في ذلك بتأليفه متناً متيناً ضمّنه جملة قواعد عقائد أهل السنة، فتصدّى لشرحه بعض أفاضل وعلماء هذه الأمة، ففصَّلوا مُجمَله، واستخرجوا كنوزَه ودُرَره، وكان من أولائك المشايخ الذين يعتز بهم أهل السنة والجماعة، الشيخ محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي (ت٩١٦هـ) الذي كان قاضي الجماعة، فقد وضع على عقيدة ابن الحاجب شرحاً سلك فيه مسلكاً علمياً أصيلاً، وقصد فيه مقصداً نبيلاً جليلاً، فحاول بيان اتحاد معتقدات علماء الكلام والحديث والتصوف المنتمين لأهل السنة، وإن اختلفت مسالكهم في الاعتبار والاحتجاج وإقامة الأدلة، فجاء شرحه لمناهج المتكلمين والمحدثين والصوفية في الاعتقاد جامِعاً، ولطرق غيرهم من متكلّمي المعتزلة والمتفلسفة والصوفية المنحرفة ومحدّثي الحشوية والمجسّمة مانِعاً، وحرّر فيه المطالب الاعتقادية على طريقة أهل الإيمان والإسلام والإحسان، ونبّه فيه بأسلوب بديع على بعض دقائق ونُكَت علم الكلام.

وقد بقي هذا الكتاب المتميز في نوعه والفريد في صنفه زمناً طويلاً حبيس رفوف المخطوطات، إلى أن مَنَّ الله تعالى علينا بجمع بعض نسخه وتحقيقه وإخراجه للمهتمين بهذا الشأن في أحسن الحالات.

ولا يفوتني بالمناسبة شكر الدكتور الفاضل مصعب الخير الإدريسي، والأستاذ الشيخ الفاضل سعيد فودة على ما قدّماه لي من عون في مراجعة هذا العمل وإبداء بعض الملاحظات، فاللهم تقبل منا هذا العمل واجعله خالصاً لوجهك الكريم، وسالماً من شوائب الرياء ونافعاً لجميع المسلمين.

وصلّى الله وسلم في البدء وفي الختام على سيدنا ونبينا محمد أفضل الأنام، الذي بواسطته أخرجنا اللهُ بفضله تعالى من ظلمات الجهل والخيالات والأوهام، وعلى آله وصحابته الكرام، وسلم تسليماً كثيراً.

التعريف بالإمام ابن الحاجب[1]

اسمه:

هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدويني الكردي المصري الدمشقي الإسكندري. يكنّى بأبي عمرو، ويلقّب بجمال الدين، وعُرف واشتُهر بابن الحاجب؛ لكون أباه كان حاجباً للأمير عز الدين موسك الصلاحي، خال صلاح الدين الأيوبي.

مولده:

وُلد ابن الحاجب أواخر سنة (٥٧٠هـ)، أو أوائل سنة (٥٧١هـ)، كما صرح بالأول ابن خلكان في الوَفَيات[2]، وبالثاني ابن الجزري عن المترجم نفسه، ناقلاً عنه أنه شكَّ بين التاريخين[3]. أمّا مكان مولده، فهي مدينة إسنا المصرية بالصعيد الأعلى الواقعة على الشاطئ الغربي للنيل[4].

نشأته:

لم تنقل لنا كتب التراجم عن نشأة ابن الحاجب الأولى في صعيد مصر

---

(١) انظر ترجمة ابن الحاجب في: البداية والنهاية (٣/ ١٧٦)؛ وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٨)؛ الطالع السعيد (ص٣٥٢)؛ الديباج المذهب (٢/ ٦٨)؛ بغية الوعاة (ص٣٢٣)؛ حسن المحاضرة (١/ ١٩٤)؛ النجوم الزاهرة (٦/ ٣٦٠)؛ غاية النهاية (١/ ٥٠٧)؛ مرآة الجنان (٤/ ١١٤)؛ شذرات الذهب (٥/ ٢٣٤)؛ ذيل الروضتين (ص١٨٢)؛ معرفة كبار القراء (٢/ ٥١٦)؛ هدية العارفين (١/ ٦٥٤)؛ شجرة النور الزكية (١/ ١٦٧)؛ الأعلام (٤/ ٢١١)؛ معجم المؤلفين (٦/ ٢٦٥).

(٢) انظر في: الوفيات (٣/ ٢٥٠).

(٣) انظر في: غاية النهاية (١/ ٥٠٨).

(٤) انظر في: معجم البلدان (١/ ١٨٩)؛ والوفيات (٣/ ٢٥٠).

شيئاً يذكر، ولكن من خلال منصب أبيه الرفيع الذي يقرب من درجة الوزير يمكننا أن نقول أنه قد عاش في أسرة ذات مكانة اجتماعية راقية ضمن الطبقات الحاكمة، ولكن لا نجد تفصيلاً لهذه المرحلة من حياته.

وقد ناسبت ولادته مرور أربع سنوات من ابتداء حكم بني أيّوب (٥٦٧ ـ ٦٤٨هـ)، وتحديداً في السنة التي أحكم فيها صلاح الدين الأيوبي سيطرته على الديار المصرية. ولم تطل إقامته بإسنا حيث انتقل به والده إلى القاهرة صغيراً وألحقه بمعاهد العلم، ومن ثمّ انطلقت مسيرته العلمية.

قضى ابن الحاجب معظم حياته في تحصيل العلوم الشرعية، حتى حاز قصب السبق في جميعها، من أصول دين، وأصول فقه، وفروع، وعلوم اللغة، وعلوم القرآن وتفسيره وغير ذلك. وقد شهد له بذلك ابن خلكان حيث قال: «واشتغل ولده أبو عمرو المذكور بالقاهرة في صغره بالقرآن الكريم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك ﷺ، ثم بالعربية والقراءات، وبرع في علومها وأتقنها غاية الإتقان»[1]، كما قال ابن أبي شامة عنه أنه: «كان ركناً من أركان الدين في العلم والعمل، وكان ثقة حجة متواضعاً عفيفاً كثير الحياء، منصفاً محباً للعلم وأهله، ناشراً له، محتملاً للأذى صبوراً على البلوى»[2].

وخلال مدة إقامته بالقاهرة كانت له رحلات إلى دمشق، وتصدَّر للإقراء بها، قال ابن أبي شامة: «قدم دمشق مراراً، آخرها سنة (٦١٧هـ)، فأقام بها مدرِّساً للمالكية، وشيخاً للمستفيدين عليه في علمي القراءات والعربية»[3]، ويؤكد ذلك ابن خلكان قائلاً: «ثم انتقل إلى دمشق، ودرّس بجامعها في زاوية المالكية، وأكبّ الخلق على الاشتغال عليه، والتزم لهم الدروس وتبحر في الفنون»[4].

ثم كانت له رحلة إلى الكرك سنة (٦٣٣هـ) حيث قام فيها بتدريس الملك

---

(١) وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٨، ٢٤٩).
(٢) ذيل الروضتين (ص١٨٢).
(٣) ذيل الروضتين (ص١٨٢).
(٤) وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٩).

الناصر داود، ونظم له مقدمته الكافية في النحو[(١)].

ثم عاد ابن الحاجب إلى مصر واستوطن القاهرة وتصدر للتدريس بالمدرسة الفاضلية، موضع الشاطبي، ثم انتقل بعد ذلك إلى الإسكندرية للإقامة بها، فلم تطل إقامته هناك حيث توفي فيها سنة (٦٤٦هـ).

شيوخه:

أخذ ابن الحاجب العلوم عن مشاهير العلماء في عصره، من الذين اشتهروا بموسوعيتهم وإتقانهم وحفظهم، وقد كان ذلك عاملاً مهماً من عوامل نبوغه إلى جانب اجتهاده، وفي ما يلي ذكر لأبرزهم:

١ ـ أبو محمد القاسم بن فيرُّه بن أبي القاسم خلف بن أحمد، الرعيني، الشاطبي الضرير المقرئ (٥٣٨ ـ ٥٩٠هـ) صاحب القصيدة المسماة بـ«حرز الأماني ووجه التهاني» في القراءات، دخل مصر سنة (٥٧٢هـ) وتصدَّر بمدرسة الفاضلية لإقراء القرآن الكريم والنحو واللغة، وكان عالماً بكتاب الله قراءة وتفسيراً، وبحديث رسول الله ﷺ بحيث كان إذا قرئ عليه البخاري ومسلم والموطأ تُصحَّح النسخ من حفظه. انتفع به خلق كثير منهم ابن الحاجب الذي قرأ عليه بعض القراءات وسمع منه التفسير والحديث[(٢)].

٢ ـ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن عطية الأبياري، الملقب بشمس الدين (٥٧٧ ـ ٦١٨هـ)، وهو أحد الأئمة الأعلام من أئمة الإسلام، برع في الفقه والأصول والكلام وغيرها، له من التصانيف شرح البرهان لأبي المعالي الجويني، وكتاب سفينة النجاة على طريقة الإحياء وغيرها[(٣)]. قال الأدفوي عند ترجمة ابن الحاجب: «وأخذ الفقه عن أبي منصور الأبياري وغيره»[(٤)].

---

(١) انظر: البداية والنهاية (٣/ ١٧٦).

(٢) انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢٣٤)؛ الديباج (ص٢٢٤).

(٣) انظر ترجمته في: الديباج (ص٢١٣)؛ وحسن المحاضرة (٢/ ١٣٥).

(٤) الطالع السعيد (ص٣٥٣). والظاهر أنه نفس الشيخ وإن اختلفت كنيته.

٣ ـ أبو محمد القاسم بن علي بن الحسن هبة الله بن عساكر (٥٢٧ ـ ٦٠٠هـ)، وهو ابن الحافظ أبي القاسم ابن عساكر. كان محدثاً، حسن المعرفة، شديد الورع. تولى مشيخة دار الحديث بالنورية بعد والده. قال ابن الجزري في ترجمة ابن الحاجب: «ودخل دمشق، فسمع من القاسم بن عساكر وغيره»[١].

٤ ـ شهاب الدين، أبو الفضل، محمد بن يوسف بن علي الغزنوي البغدادي الفقيه الحنفي (٥٢٢ ـ ٥٩٩هـ)، تنسب إليه المدرسة الغزنوية لأنه كان يدرس بها، كان إماماً فاضلاً حسن الطريقة متديناً. حدّث بالقاهرة بكتاب الجامع لعبد الرازق بن همام. أخذ عنه جماعة منهم ابن الحاجب[٢].

٥ ـ أبو الجود غياث بن فارس بن مكي بن عبد الله اللخمي المنذري المصري الضرير (٥١٨ ـ ٦٠٥هـ). إمام كامل وأستاذ ثقة، قرأ الروايات الكثيرة بالروضة للمالكي، والتذكرة لابن غلبون، والوجيز للأهوازي، والتيسير على أبي يحيى اليسع بن عيسى بن حزم. قرأ عليه أبو الحسن السخاوي وابن الحاجب وغيرهما. انتهت إليه مشيخة القراء في الديار المصرية[٣].

٦ ـ أبو عبد الله، محمد بن عمر بن أحمد بن جامع ابن البنا، الشافعي، المقرئ، توفي سنة (٥٩١هـ). سمع من القاضي مجلي وأبي عبد الله الكيزاني وغيرهما، وحدّث وأقرأ القرآن. انتفع به جماعة وهو منقطع بمسجد ابن البنا، وقد أخذ عنه ابن الحاجب الأدب[٤].

تلاميذه:

تتلمذ على ابن الحاجب عدد كبير من الطلبة، وقد صاروا من أَجَلّ علماء عصرهم، فمن أبرزهم:

---

(١) غاية النهاية (١/٥٠٨).

(٢) انظر ترجمته في: غاية النهاية (٢/٢٨٦)؛ الخطط المقريزية (٤/ ٢٣٥).

(٣) انظر ترجمته في: طبقات القراء (٢/ ٤٧٠).

(٤) انظر ترجمته في: الخطط المقريزية (٤/ ٢٦٥).

١ ـ شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن القرافي، توفي سنة (٦٨٤هـ)، العلّامة المشهور، انتهت إليه في عهده رئاسة المالكية، وكان بارعاً في الفقه والأصول والتفسير والحديث والعلوم العقلية وعلم الكلام والنحو. كما أخذ عن العز ابن عبد السلام، وشرف الدين الفاكهاني وغيرهم. من مصنفاته: التنقيح، الذخيرة، أنوار البروق وغيرها[١].

٢ ـ أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، الحافظ. توفي سنة (٦٥٦هـ) كان ورعاً تقياً، فقيهاً مبرزاً، حافظاً بالحديث، عالماً بالرجال. أصله من الشام، وتولى مشيخة الكاملية بالقاهرة. سمع من ابن الحاجب وروى عنه. من أشهر مصنفاته: الترغيب والترهيب[٢].

٣ ـ أبو العباس أحمد بن محمد الأبياري، قاضي القضاة ناصر الدين المعروف بابن المنيِّر (٦٢٠ ـ ٦٨٣هـ)، الفقيه المالكي، الأصولي، المقرئ، والمحدث، والأديب. سمع من أبيه وأبي بكر عبد الوهاب الطوسي، وتفقه بجماعة منهم جمال الدين ابن الحاجب. له تآليف حسنة مفيدة، منها البحر الكبير، والانتصاف، والمقتفى، واختصار التهذيب وغيرها[٣].

٤ ـ أبو أحمد عبد المؤمن بن خلف، أبي الحسن، شرف الدين الدمياطي، توفي سنة (٧٠٥هـ) الإمام الحافظ للحديث، من أكابر الشافعية. قرأ القراءات على الكمال الضرير، وسمع من ابن الحاجب. بلغ معجم شيوخه مجلدين[٤].

٥ ـ أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن المبارك، موفق الدين، المعروف بابن أبي العلاء البعلبكي الشافعي. (٦١٧ ـ ٦٩٥هـ) قرأ بمصر على السيد عيسى ابن أبي الحرم صاحب الشاطبي، وبالإسكندرية على ابن الحاجب

---

(١) انظر ترجمته في: الديباج (٦٢)؛ وشجرة النور (١/١٨٨).

(٢) انظر ترجمته: بطبقات الشافعية الكبرى (٨/٢٥٩)؛ والأعلام (٤/٣٠).

(٣) انظر ترجمته في: شجرة النور (١/١٨٨)؛ وشذرات الذهب (٥/٣٨١).

(٤) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى (١٠/١٠٢)؛ شذرات الذهب (٦/١٢).

وسمع منه مقدمته في النحو، وكان جيد المعرفة بالأدب عارفاً بالقراءات[1].

٦ ـ أبو محمد عبد السلام بن علي بن عمر بن سيد الناس الزواوي، زين الدين. توفي سنة (٦٨١هـ) ولد ببجاية وقدم مصر فقرأ بالإسكندرية القراءات، ثم رحل إلى دمشق سنة (٦١٧هـ) فقرأ القراءات على السخاوي، وسمع من ابن الحاجب وأخذ عنه العربية، وولي قضاء المالكية بالشام[2].

مؤلفاته:

ترك ابن الحاجب ـ رحمه الله تعالى ـ عدداً كبيراً من المصنفات في شتى العلوم، وقد كان وما يزال لها الأثر البارز في مجالات الدراسات الأصولية والفقهية والنحوية والصرفية، وقد رزق السعد في تصانيفه فشرّقت وغرّبت، وكانت موضع عناية من العلماء والمتعلمين في مختلف العصور. وفي ما يلي ثبت يضم أبرز مصنفاته في مختلف العلوم:

المصنفات النحوية:

١ ـ الإيضاح في شرح المفصل. طبع في بغداد بتحقيق الدكتور موسى العليلي بعد أن نال به درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

٢ ـ أمالي ابن الحاجب. طبع بتحقيق الدكتور فخر صالح سليمان قدارة. دار الجيل بيروت.

٣ ـ الكافية. وهي المقدمة النحوية المعروفة، وقد ذاع صيتها وتسابق العلماء لشرحها والتعليق عليها. وقد طبعت مراراً.

٤ ـ شرح الكافية. وهو شرح للمقدمة المشهورة.

٥ ـ الوافية في نظم الكافية.

٦ ـ شرح الوافية نظم الكافية.

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات القراء (٢/ ٧١٠).

(٢) انظر ترجمته في: طبقات القراء (٢/ ٦٧٦)؛ وشذرات الذهب (٥/ ٣٧٤).

٧ ـ القصيدة الموشحة بالأسماء المؤنثة السماعية. طبع بتحقيق وشرح الدكتور طارق نجم عبد الله، بمكتبة المنار الأردن.

٨ ـ رسالة في العشر. وهو بحث صغير في استعمال كلمة (عشر).

٩ ـ إعراب بعض آيات القرآن العظيم.

١٠ ـ المكتفي للمبتدي شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي.

١١ ـ المسائل الدمشقية.

١٢ ـ شرح المقدمة الجزولية.

مصنفاته الصرفية:

١٣ ـ الشافية في التصريف. وهو كتاب موجز بحث فيه ابن الحاجب مسائل الصرف والخط. وقد قاربت شروحها الثلاثين وطبعت أكثر من طبعة، كما ذكر الدكتور طارق نجم عبد الله في مقدمة تحقيقه للقصيدة الموشحة[١].

١٤ ـ شرح الشافية. ذكره صاحب كشف الظنون (٢/ ١٠٢٠).

مصنفاته الأصولية:

١٥ ـ منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل. (منتهى السول). وقد طبع الكتاب بمصر.

١٦ ـ مختصر المنتهى. وهو المختصر الذي كثرت الشروح والتعليقات عليه. ومن آخر ما طبع منها بيان المختصر للشمس الأصبهاني بتحقيق الشيخ علي جمعة محمد. دار السلام.

مصنفاته في العروض:

١٧ ـ المقصد الجليل في علم الخليل.

مصنفاته الفقهية:

١٨ ـ جامع الأمهات.

---

(١) (ص٣١).

مصنفاته العقدية:

١٩ ـ متن عقيدة ابن الحاجب. وهو موضوع التحقيق والشرح.

مصنفاته في التاريخ:

٢٠ ـ ذيل على تاريخ دمشق لابن عساكر.

مصنفاته الأدبية:

٢١ ـ جمال العرب في علم الأدب.

وفاته:

اتفق ابن خلكان وابن أبي شامة، وهما معاصران لابن الحاجب ومهتمّان بأخباره، على أنه توفي رحمه الله سنة (٦٤٦هـ)، وقد دفن خارج باب البحر بتربة ابن أبي شامة[١] بجزيرة فاروس (رأس التين الآن) التابعة لمدينة الإسكندرية بمصر. فرحمه الله تعالى ونفعنا بكتبه وعلمه.

(١) انظر: ذيل الروضتين (ص١٨٢)؛ ووفيات الأعيان (٣/ ٢٥٠).

التعريف بالشيخ البكي الكومي[1]

اسمه:

هو: أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي (شهرةً) الكومي[2] (نسباً).

وقد اتفقت جميع المصادر المخطوطة والمطبوعة التي وقعت بين أيدينا والتي ذكرته أو ترجمت له على هذا الاسم والشهرة والنسبة، سوى نسخة لتحرير المطالب رقم (٩٢٨٧)، فقد ورد في طالعتها: قال الشيخ العالم المعلم العلامة الأستاذ المحقق الإمام المتفنن المدقق المتصوف: أبو عبد الله محمد ابن الشيخ المرحوم أبي العباس أحمد البكي رحمه الله. وهو سهو أو خطأ من الناسخ.

ومع سعة علمه، وتوليه قضاء الجماعة بتونس، ورواج كتبه في المشرق والمغرب، خاصة كتابه **«تحرير المطالب»**، وتداوله بين أيدي العلماء، لم نعثر له على ترجمة مطولة في الكتب التي ترجمت لمعاصريه، خاصة كتب الشيخ أحمد بابا التنبكتي. وربما يعزى ذلك إلى الظروف القاسية للفترة التي اشتهر فيها الشيخ البكي عند توليه القضاء، وهي مطلع القرن العاشر للهجرة، والتي

---

(١) مصادر ترجمته: مسامرات الظريف بحسن التعريف (٢/ ٦٠، ٦١)؛ كتاب العمر (٣/ ٨٧). وكذلك ترجمة قصيرة وردت له على ظهر نسخة مخطوطة لتحرير المطالب ضمن المجموع رقم (١٤٤٦٠ د ك وت).

(٢) في مسامرات الظريف: الكوفي. وهو تصحيف لا يتفق مع جميع ما ورد في مخطوطات الكتاب. والكومي نسبة إلى كومة أو كومية، وهي إحدى قبائل زناتة البربرية التي ينحدر منها المرينيون.

تزامنت مع ظهور» الطاعون الجارف الذي جرف علماء البلاد وفضلائها من الكتاب والمؤرخين»[1]، إضافة إلى الاضطرابات السياسية إثر نقص وتراجع الدولة الحفصية وقرب انقراضها[2]، فكل هذه الظروف وغيرها كانت سبباً في تراجع الحياة الفكرية وقلة الاعتناء بالعلماء.

ويؤكد ذلك ما ذكره الشيخ إسماعيل التميمي في تأليفه: «**برنامج المقدمين للإمامة والخطابة بالجامع الأعظم في تونس**» حين انتهى إلى سنة (٩٠٤هـ) فقال: «وها هنا انقطع الخبر، وعمي الأثر، وطوي بساط تفاصيل أخبار العلماء؛ لما دهم الحضرة في المائة العاشرة من الفتن بتقلص ظل الدولة الحفصية عنها وبلوغها من الهرم، فتجاسرت عليها الثوار من كل جانب وتنقصت من أطرافها، وأجلبت الأعراب عليها، وامتدت أيدي العدوّ الكافر إليها؛ ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُۖ﴾ [الفتح: ٢٣]». إلى أن قال: «ولا زالت الحضرة في مكابدة الأهوال إلى أن أظلتها الدولة العثمانية ـ أبقاها الله للإسلام ـ فأذهبت عنها الباس وطهرتها من الأرجاس والأدناس في سنة (٩٨١هـ)»[3].

وحاصل ما وُجد من تعريفٍ للشيخ البكّي في كتاب: «**مسامرات الظريف بحسن التعريف**» للشيخ محمد بن عثمان السنوسي، هو ما كُتِبَ على أوّل ورقة من نسخة لـ «تحرير المطالب» ضمن المجموع رقم: (١٤٤٦٠ د ك و) مع إضافات قليلة، وقد جاء فيها ما يلي:

«مؤلف هذا الشرح هو العلامة الصوفي المحقق أبو عبد الله محمد بن الشيخ أبي الفضل قاسم البكي، قاضي تونس، المتوفى بها سادس عشر ربيع الأول من عام ستة عشر وتسعمائة (٩١٦هـ)، كما ذكره أبو عبد الله محمد

---

(١) مسامرات الظريف (٢/ ٦١).

(٢) انظر: إتحاف أهل الزمان (١/ ١٩١).

(٣) برنامج المقدمين للإمامة والخطابة بالجامع الأعظم بتونس، للشيخ إسماعيل التميمي. مخطوط رقم (١٨٣١٩) دار الكتب الوطنية تونس (لوحة ٤/أ).

الزركشي التركي شُهِرَ اللؤلؤي التونسي في ما ذيله على تاريخ ابن الشماع، وَوَجَدْتُ ذلك منقولاً عنه بخط الشيخ المشارك المرحوم أبي العباس أحمد السوسي، وكتبه بطرة الشهاب الخفاجي على الشفا في مبحث العصمة حين أراد النقل عن الشارح المذكور»، وقال: «هو ما ذكر فاعرفه، فقد قال سيدي محمد المسناوي: مع سعة علمه لم أقف للبكي على ترجمة». وقد أهمله سيدي أحمد بابا في ذيل الديباج. قال: «وإنما قدمنا التعريف به ليعلم منزلته. وهو عصري سيدي أحمد زروق، ومن تلامذة شيخه أحمد بن عقبة الحضرمي»[1].

توليه القضاء:

تولى الشيخ الكومي قضاء الجماعة[2] في عهد الأمير أبي عبد الله محمد بن الحسن بن محمد المسعود بن أبي عمرو عثمان بن المنصور (ت٩٣٢هـ) الذي بويع له يوم وفاة عمه أبي يحيى زكريا سنة (٨٩٩هـ)[3] إثر الطاعون الذي حل بالبلاد. ويؤكد ذلك ما رواه صاحب مسامرات الظريف، قال: «وقد أتى على البلاد الوباء الذي كان ابتداؤه في ذي القعدة الحرام عام اثنين وسبعين وثمانمائة (٨٧٢هـ)، وتزايد إلى أن بلغ الخارج من البلاد ألفاً في اليوم الواحد، ثم ارتفع في ذي الحجة مكمل العام المذكور، ثم أتبعه الطاعون الجارف الذي جرف علماء البلاد وفضلاءها من الكتاب والمؤرخين، وبقيت بها بقية كان من آخرهم الشيخ محمد الوشتاتي[4] الذي تقلد خطة

---

(١) هو: أحمد بن عقبة اليماني الحضرمي ثم المكي، نزيل القاهرة. أحد من يعتقده الكثير من الناس. دام في القاهرة مدة حتى مات في شوال سنة خمس وتسعين (٨٩٥هـ) بتربة من الصحراء. (الضوء اللامع للسخاوي ٢/ ٥).

(٢) انظر: شرف خطة قضاء الجماعة في فتاوى البرزلي (٤/ ٦).

(٣) انظر: إتحاف أهل الزمان (١/ ١٩٠).

(٤) هو: محمد بن أبي القسم بن سالم الوشتاتي القسنطيني الأصل التونسي المالكي. أخذ عن يعقوب الزعبي تلميذ ابن عرفة وولي قضاء الجماعة بعد محمد الرصاع الماضي. (انظر: مسامرات الظريف (٢/ ٦٠).

القضاء سنة أربع وتسعين وثمانمائة (٨٩٤هـ)، فكملت به المائة التاسعة وأتت المائة العاشرة على **القاضي البكي**، وقد أقفرت البلاد من العلماء»[١].

مكانته العلمية:

مما يدل على علوّ المكانة العلمية للشيخ البكي، إلى جانب دقة مؤلفاته: توليه قضاء الجماعة بالدولة الحفصية، وذلك المنصب يعد من أسمى المناصب حيث يوازي قاضي القضاة عند المشارقة، «فقد كان لقاضي الجماعة بحاضرة تونس حق تعيين قضاة الكور في الدوائر المعينة، وكان له حق النظر في سير القضاء بين أيديهم، وحق صرفهم عن الولاية عند ظهور مقتضى ذلك، وحق نقل القاضي من دائرة إلى دائرة، وحق النظر الاستئنافي في الأحكام الصادرة عنهم والتعقيب بالنقض والإبرام»[٢].

ومما يؤكد تلك المكانة أيضاً اعتناء الشيخ البكي بمختلف العلوم، حيث «كان من المحرضين للأمير على تأسيس المكتبة العبدلية بجامع الزيتونة»[٣]. وسميت تلك المكتبة بالعبدلية نسبة إلى كنية الأمير أبي عبد الله الذي كان بدوره «ذكياً فصيحاً محباً للخير وأهله»[٤]، ويؤكد هذا ما أورده ابن أبي الضياف في إتحاف أهل الزمان في ترجمة الأمير بقوله: «وهو الذي بنى المقصورة بصحن الجنائز من جامع الزيتونة المعروفة الآن بالعبدلية نسبة إلى كنيته، وأوقف بها كتباً في فنون شتى، وجعل لها نظّاراً تسهيلاً للمنتفع»[٥].

وللشيخ البكي شهادة بكمال العلم من الإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت٨٩٥هـ) صاحب العقائد الشهيرة كـ «أم البراهين» وغيرها من الكتب العقدية المفيدة، فقد جاء في أوّل النسخة رقم (٨٦٠٩ د ك و) ما يلي: وهذه أبيات للشيخ الأستاذ المحقق الكامل إمام زمانه ووحيد

---

(١) مسامرات الظريف (٢/ ٦١).

(٢) انظر: كتاب ومضات فكر للشيخ الفاضل بن عاشور (ص٢٥٢).

(٣) كتاب العمر (١/ ١٣٤).

(٤) إتحاف أهل الزمان (١/ ١٩٠).

(٥) إتحاف أهل الزمان (١/ ١٩٠).

عصره وفريد دهره أبي عبد الله محمد السنوسي، يمدح كتاب الشيخ الصالح سيدي محمد البكي حيث يقول:

أوتيت من العلم الإلهي ما حوى	دقائق أسرار التصوف والكلام
وجئت بها مشمولة بأدلة	فقلنا نحن هكذا يبرز الكلام
وسقت أحاديثاً وآيات متول	فقال الحلي طبقت لي المقام
فلا زلت مخصوصاً ولا زلت كاملاً	تقرر أنواع العلوم على التمام

وقد وصفه العلامة أحمد بن مبارك السجلماسي في رسالته «تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول» بالإمام الجليل[(١)]، وذلك عند نقله كلام حجة الإسلام الغزالي في مسألة قبول التوبة وبيان أن الشيخ البكي اعتمد عليه في «شرح الحاجبية»[(٢)] كما سماه. وسيأتي فيما يلي ما يبين أهمية ذلك الشرح من خلال رواجه بين العلماء واعتمادهم على بعض نصوصه.

توثيق نسبة «تحرير المطالب» إلى الشيخ البكي:

لم تختلف المصادر التي بين أيدينا في نسبة **«تحرير المطالب»** إلى الشيخ البكي، فبالإضافة إلى اتفاق جميع النسخ الخطية على ذلك، فقد ورد في **«كشف الظنون»** عند ذكر عقيدة ابن الحاجب قول حاجي خليفة: «عقيدة ابن الحاجب ـ أولها: الحمد لله مبدع الأكوان الآفاقية إلخ». ومن شروحها: **«تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب»** للشيخ الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم الكومي. أوله: الحمد لله مبدع الأكوان. . . إلخ»[(٣)].

أما الشيخ محمد بن عثمان السنوسي صاحب **«مسامرات الظريف»** الذي ترجم للشيخ البكي، فقد اطلع على شرحه المذكور، وقد أثنى عليه قائلاً: «ووقفت له على شرح الحاجبية المسمى: **«تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب»**، وهو شرح في غاية العزة والنفاسة»[(٤)]. ثم قال: وصفه

---

(١) (ص٢٨٥).
(٢) نفس الصفحة.
(٣) كشف الظنون (٢/ ١١٥٧).
(٤) مسامرات الظريف (٢/ ٦٠).

المسناوي[1] (ت١١٣٦هـ) فقال فيه: «وشرحه على الحاجبية يدل على أنه من الراسخين في علم الظاهر والباطن، الحائزين لدرجات الرسوخ في مقامات اليقين»[2].

وقد وقفت على العديد من نقول العلماء من كتاب **«تحرير المطالب»**، وقد اتفقوا جميعاً على نسبته للشيخ البكي، فمن أولائك:

١ ـ الشيخ إبراهيم بن الحسن الكوراني الشهرزوري، أبو العرفان، برهان الدين[3] نزيل المدينة المنورة (١٠٢٠ ـ ١١٠١هـ) في كتابه: **«قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل»**، وذلك في موضعين:

ـ **أحدهما**: في معرض بيان أن الإدراك لا يستلزم الإذعان ولا التصديق بقوله: «ومما يزيده وضوحاً ما حكاه شيخ الإسلام قاضي القضاة بتونس أبو عبد الله محمد البكي في كتابه: «تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب» مَا نصه: وقد نقل عن أبي جهل أنه قال: نعلم أن محمداً نبيّ، ولكن لا نؤمن به أبداً. انتهى. فإنه صريح في أن العلم بالشيء لا يستلزم التصديق به، فضلاً عن أن يكون عين التصديق به».

ـ **والموضع الثاني**: في فصل الاستطاعة والكسب من نفس الكتاب عندما أراد حصر أقوال أهل السنة في المسألة، فقال: «قال شيخ الإسلام قاضي القضاة بتونس الشيخ العارف بالله أبو عبد الله محمد البكي في كتابه تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب عند قوله: «وأنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره على الأصح»، ما نصه..»، ثم ساق كلام الشيخ البكي بكامله[4].

---

(١) ورد هذا النقل في ترجمته التي على المخطوط، وفي مسامرات الظريف، لكن بلفظ: المناوي. وهو تصحيف. والمراد هو الشيخ محمد بن أحمد بن المسناوي بن أبي بكر، أبو عبد الله الدلائي: الفقيه المالكي من علماء المغرب. (١٠٧٢ ـ ١١٣٢هـ). انظر: (الأعلام ٦/ ١٣).

(٢) مسامرات الظريف (٢/ ٦٠).

(٣) انظر ترجمته في: هدية العارفين (٥/ ٣٥)، والأعلام (١/ ٣٥) وقد وصفه صاحب الأعلام بالمجتهد.

(٤) كتاب قصد السبيل لتوحيد الحق الوكيل، مخطوط رقم (٨٠٢٣ د ك وت).

٢ ـ كما نقل عنه الشيخ أبو الفضل قاسم بن محمد القلشاني[(١)] (١١٣١ ـ ١١٨١هـ) في كتابه المسمى: «**تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار**» ما قاله الشيخ البكي في تقسيم الكافر إلى المعاند وغير المعاند، وغير المعاند إلى الباحث والناظر والمعتقد لنقيض ما جاء به الرسول ﷺ ضرورة، إلى آخر التقسيم[(٢)]. وكتاب القلشاني المذكور هو ردّ على قول البيضاوي في الطوالع: «ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله ولطفه»[(٣)].

٣ ـ الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد زيتونة[(٤)] (١٠٨١ ـ ١١٣٨هـ) إمام الجامع الأعظم جامع الزيتونة، نقل عنه في «**حاشيته على وسطى السنوسي**» في مواضع عديدة، أولها: «قال البكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: والله اسم علم على الذات الواجب الوجود جل وعلا، وهو اسم مختص به تعالى، فلا يسمى به غيره شرعاً، ولم يقع خارجاً حفظاً لأحديته، وتنبيهاً للعقول السليمة على عدم المشاركة في ذاته، فكما لا مشاركة في اسمه وضعاً وعَلماً، فكذلك لا مشاركة في المسمى وجوداً وعيناً»[(٥)]. كما نقل عنه كامل مبحث أقوال أهل السنة في إيمان المقلد.

٤ ـ ومن الذين اعتمدوا على «**تحرير المطالب**»، ونقلوا منه نقولاً عديدة: الشيخ محمد مرتضى الزبيدي في كتابه: «**إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**»، وتحديداً في شرحه لكتاب قواعد العقائد. وقد ذكر ذلك في فاتحة شرحه لقواعد الغزالي عند تعداده الكتب التي اعتمدها قائلاً: ومنها: «**تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب**» لمحمد بن عبد الرحمٰن البكي قاضي الجماعة بتونس» انتهى.

ولا يشكل تحريفه لاسم الشيخ البكي، إذ الصواب ما أثبتناه. ثم إن الواقف على كتاب الزبيدي سيلاحظ العديد من النقول الحرفية من تحرير

---

(١) انظر ترجمته في: كتاب العمر (٣/ ١٥٢).

(٢) كتاب تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار، مخطوط رقم (٩٥٢٠ د ك وت).

(٣) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (ص٢٢٣)، ط١، المطبعة الخيرية ١٣٢٣هـ.

(٤) انظر ترجمته في: كتاب العمر (١/ ١٩٩).

(٥) حاشية الشيخ محمد زيتونة على وسطى السنوسي، مخطوط رقم (٥٩٩٥ د ك وت).

المطالب، وهي شهادة أخرى بأهمية الكتاب الذي بين أيدينا ومكانته بين علماء أهل السنة.

٥ ـ الشيخ أحمد بن محمد المقري في تعليقه على عقيدة الإمام السنوسي المسمّى بـ «إتحاف المغرَم المُغرى بتكميل شرح الصغرى»، وذلك في مواضع عديدة أيضاً.

٦ ـ الشيخ عمر الفاسي في حاشيته على شرح الكبرى للإمام السنوسي التي سماها: **«طوالع البشرى»**.

٧ ـ وقد لفت انتباهي الدكتور مصعب الخير الإدريسي إلى أنّ الشيخ شمس الدين الدسوقي (ت١٢٣٠هـ) نقل عن **«تحرير المطالب»** في حاشيته على الدردير[١] ما يلي: «قال البكري (وهو مصحّف عن البكي) في شرح عقيدة ابن الحاجب: واختلفوا هل تتعين للدخول في الإسلام أو لا تتعيّن، بل يكفي كل ما يدل على الإسلام من قولٍ أو فعلٍ؟ على قولين؛ لقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»، ولحديث خالد حيث قتل من قال: صبأنا، ولم يحسنوا غير ذلك، فقال ﷺ: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد».

فهذه بعض نقول العلماء عن «تحرير المطالب»، وهي شاهدة على شهرة هذا الكتاب ورواجه خارج تونس موطن الشيخ البكي، وشاهدة أيضاً على قَبول العلماء له، كما أنّ اعتماد نصوصه يدل على دقة علم مؤلفه بأقوال أهل السنة في المسائل العقدية ودقة حصره لها وحسن عرضها، وهو ما سيقف عليه الناظر في الكتاب إن شاء الله تعالى.

مؤلفاته:

لم تكن كتابات الشيخ البكي غزيرة بقدر ما كانت دقيقة، وذلك على الأقل استناداً على ما وصلنا من عناوين مصنفاته، وهي كما يلي:

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدرديري (١/ ١٣٠، ١٣١). طبع دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي بمصر.

١ ـ كتاب: **«تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب»**. وهو موضوع التحقيق.

٢ ـ **«رسالة الشأنين: شأن الرب البدئي، وشأن المعبود العودي»**.

أشار إليها في «تحرير المطالب» أيضاً بقوله: «وقد تكلمنا على حقيقة الولي وأقسامه في «رسالة الشأنين»، فمن أراد معرفة ذلك فليطالعها». وكما ذكر، فقد تكلم فيها على أقسام الولاية ومراتبها على طريقة أهل التصوف. توجد منها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم: ١٥٣٤٣.

٣ ـ **«رسالة في من عرف نفسه عرف ربه»**.

أشار في «تحرير المطالب» بقوله: «وقد تكلَّمنا على تفاوت المعارف الإنسانية في رسالة المعرفة الموضوعة في قوله ﷺ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»».

شروح عقيدة ابن الحاجب:

لقيت عقيدة ابن الحاجب اهتماماً من علماء المغرب المالكية خاصة، فمن شروحها:

ـ **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**. للشيخ محمد ابن أبي الفضل قاسم البكي الكومي. موضوع التحقيق.

ـ **بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب**. للشيخ أحمد بن محمد بن زكريا التلمساني (ت٨٩٩هـ). أوله: «الحمد لله الذي أبدع العالم من غير مثل»[١]. وهو ما يزال مخطوطاً. من نسخه: ٢١٢٣/د بالخزانة العامة بالرباط، و١/ ١٣٨٢ بخزانة القرويين بفاس.

ـ **بغية الخاطر وغنية الناظر**. للشيخ أحمد بن العباس بن أحمد بن محمد بن أبي منديل الوهراني. وهو شرح لطيف مختصر، اقتصر فيه صاحبه على حل ألفاظ ابن الحاجب كما أشار في خطبة كتابه[٢].

---

(١) كشف الظنون (٢/ ١١٥٧).

(٢) توجد منه نسخة ضمن مجموع رقم (١٠٤٦٣) د ك وت.

ـ **شرح عقيدة ابن الحاجب**. للشيخ سعيد عبد اللطيف فودة. وهو شرح مختصر مبسط يساعد على الإحاطة علماً بفصول معتقدات أهل السنة.

النسخ المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق «**تحرير المطالب**» على ثلاث نسخ خطية، وهي الآتية:

١ ـ النسخة الأولى: هي نسخة ضمن مجموع بالمكتبة الوطنية بتونس ورقمه بها: (١٤٤٦٠)، وأصله من المكتبة الأحمدية تحت رقم: (٢١٢١). عدد أوراقها ١٣٦ ورقة. عدد مسطرتها: ٢١. خطها مشرقي واضح. وهي النسخة التي وردت بأولها ترجمة الشيخ البكي. رمزت لها بحرف (أ). لم يذكر فيها اسم الناسخ.

٢ ـ النسخة الثانية تحمل رقم: (١٤٥٥٨) بالمكتبة الوطنية بتونس، وأصلها من المكتبة الأحمدية تحت رقم: (٢٠٣٤). عدد أوراقها: ١١٠. ومسطرتها: ٢٣. خطها تونسي واضح. بها نقص مقدار صفحة من أول الكتاب. رمزت لها بحرف: (ت).

٣ ـ النسخة الثالثة تحمل رقم: (٨٦٠٩) بالمكتبة الوطنية بتونس. وأصلها من المكتبة الأحمدية تحت رقم: (٢٢٠٩). أوراقها: ٧٩. ومسطرتها: ٢٥. خطها مغربي واضح. الناسخ: محمد بن عثمان بن عبد الرحمٰن الجراوي الفاسي. رمزت لها بحرف: (خ).

واتبعت في تحقيق الكتاب الخطوات التالية:

ـ كتابة النص على الحاسوب اعتماداً على النسخة (أ).

ـ مراجعة ما كتبته مراجعة دقيقة للتأكد من سلامة النسخ.

ـ مقارنة النسخ واعتماد القراءة الراجحة بالأصل مع الإشارة إلى القراءة المرجوحة بالهامش.

ـ تخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استشهد بها الشيخ البكي.

ـ الترجمة المختصرة للأعلام الوارد ذكرهم في الكتاب.

ـ وضع فهارس تفصيلية لموضوعات الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم. وعليه الاعتماد وبه الاعانة
الحمد لله مبدع الاكوان الآفاقية بقدرته، ومنزل الآيات
الفرقانية بحكمته، الذي اختار طايفة من عباده لحفظ العقائد
الدينية، والهمهم لتصفح قضايا الاكوان فاثبتوها بالحجج
اليقينية، فكان منهم السابق لذلك بما اطلع عليه من البراهين
اللمية، والمقتصد بما حصله من النظر في الدلايل الانية
والمطفف بما اقتصر عليه من التمسك بالشواهد النقلية
وصلى الله على عبده المخصوص بالمطلع الاسنى والجود الادنى
مقدمة امره الاعلى ونتيجة اسمائه الحسنى، وعلى آله
الذين تحققوا باحاطته العليا، وانخرطوا لحقائقهم في سلك
نظم الملا الاعلى، واستغنوا عند ذلك بالعين عن الاثر
وبالخبر عن الخبر، وسلم تسليما. اما بعد
فانه لما كان علم اصول الدين المسمى بعلم التوحيد من العلوم
الانسانية بالمكانة العظمى والمقام الاسنى لما اختص به
من الفضل والشرف، وفاز به من فاز من رجال الخلف
والسلف، وكيف لا وموضوعه المعلوم والموجود او ذات
الواجب مع الممكن من حيث تحصيل المقصود، ومتعلقه
بالتحقيق الذات الازلية، والشؤون القدسية، ومسائله
القضايا النظرية والعقود الشرعية، ومباديه الحقائق
اليقينية والبراهين القطعية، وغايته الايمان عن يقين
ومنفعته الفوز بالسعادة في يوم الدنيا والدين، وكانت

الجلة

صورة الصفحة الأولى من النسخة (أ)

والحاصل ان علم العقايد لا بد له من مستند وتحصيل
ذلك فرض كفاية عين كما تقدم ومن المعلوم ان حصول
ذلك على التمام انما يكون بدفع الشبه وحلها وهذا
مما لا يمكن لكل احد حصوله لاستغراقه الاوقات
والازمان فتتعطل كثير من المصالح الدينية والدنيوية
وايضا فان المصلحة الدينية لا تتعدد بتعدد تحصيله
اذ المقصود دفع الشبه فاذا حصل من واحد كفى
فتعين ان يكون تحصيل ما به دفع الشبه من فروض الكفاية
كما قال المصنف وبالله التوفيق وهذا اخر ما
قصدنا تحريره مما تضمنته عقيدة الشيخ رضي الله عنه
ولم نخرج من العقايد الدينية عن ذلك الا ما هو متفرع
عما ذكره فلذلك لم يذكره المصنف وان ذكره غيره
وذلك كمسالة الاجل والرزق والسحر والحكم فيها
ظاهر مما تقدم من اصل توحيد الافعال وان كل شي
بقضائه وقدره والقدر واحد لا يتبدل بنيه وكل هذا
قد علم جعلنا الله واياكم ممن ثبته الحق بالقول الثابت
في الحياة الدنيا والاخرة امين والحمد لله رب العالمين

تم الشرح المبارك بحمد الله وعونه ولطفه
وكان الفراغ من تعليقه بعد الظهر
من يوم الاثنين المبارك رابع عشر
شهر رجب سنة خمس والف
والحمد لله وصلى الله على محمد واله

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ت)

وقد كملت مسئلة الاجر والترزق والشعر والحكم بينهما ظاهر مما تقرر
من اصل توحيد الله تعالى وان كل شيء بقضاء وقدر والقدر واحد لا
تبديل فيه وكل هذا من علم الله جعلنا الله واياكم ممن ثبته
الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة امين والحمد لله رب
العالمين والصلاة الدائمة والتسليم على سيد الاولين
والاخرين وامام الانبياء والمرسلين وعلى اله وذريته وازواجه
واهل بيته اجمعين صلاة دائمة الى يوم الدين
انتهى الشرح المبارك بحمد الله تعالى وحسن عونه وتوفيقه
وتسديده والحمد لله رب العالمين وصلى الله
على سيدنا ومولانا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما

الحمد لله اللهم صل على خاتم الانبياء وسيد الاصفياء
معدن الاسرار ومنبع الانوار وجمال الكونين وشرف
الدارين وسيد الثقلين محمد المخصوص بقاب قوسين
روي انما صلى احد هذه الصلاة الا وجبت له الشفاعة
والجنة والرحمة من الله وثبت له الايمان والاسلام ولو مرة
في عمره انتهى

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ت)

صورة الصفحة الأولى من النسخة (خ)

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (خ)

تحقيق
متن عقيدة ابن الحاجب
(ت٦٤٦هـ)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ[١] - شَرْعاً - أَنْ يَكُونَ عَلَى عَقْدٍ صَحِيحٍ فِي التَّوْحِيدِ، وَفِي صِفَاتِ اللهِ سُبْحَانَهُ، وَفِي تَصْدِيقِ رُسُلِهِ؛ فَيُؤْمِنَ بِأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي مُلْكِهِ، وَلَا نَظِيرَ لَهُ فِي صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ، وَلَا قَسِيمَ لَهُ فِي فِعْلِهِ، وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَرْسَلَهُ بِالهُدَى وَدِينِ الحَقِّ، وَأَنَّ كُلَّ مَا أَخْبَرَ بِهِ عَنْهُ صِدْقٌ.

وَأَنَّ الإِيمَانَ[٢] هُوَ حَدِيثُ النَّفْسِ التَّابِعُ لِلْمَعْرِفَةِ[٣] بِذَلِكَ عَلَى الأَصَحِّ، خِلَافاً لِمَنْ قَالَ هُوَ المَعْرِفَةُ فقط[٤].

وَلَا يَكْفِي التَّقْلِيدُ فِي ذَلِكَ عَلَى الأَصَحِّ، فَلَا بُدَّ مِنْ حَدِيثِ[٥] النَّفْسِ التَّابِعِ لِلْمَعْرِفَةِ عَنْ مُسْتَنَدٍ جُمْلِيٍّ بِثُبُوتِ الصَّانِعِ وَوُجُودِهِ، وَوُجُوبِ وُجُودِهِ[٦] وَثُبُوتِ قِدَمِهِ، وَعَدَمِ تَرْكِيبِهِ، وَعَدَمِ تَجْزِئَتِهِ، وَعَدَمِ حُلُولِهِ فِي

---

(١) في (ت): المكلف.
(٢) في (ت): وأن الإيمان هو التصديق هو حديث.
(٣) في (ت): للمعرفة والتصديق بذلك...
(٤) فقط: ليست في (أ) و(خ).
(٥) في (ت): لحديث. وكتب في الطرة: نخ: من حديث.
(٦) ووجوب وجوده: ليس في (ت).

الـمُتَحَيِّزِ، وَعَدَم اتِّحَادِهِ بِغَيْرِهِ، وَعَدَمِ حُلُولِهِ فِيهِ، وَاسْتِحَالَةِ كَوْنِهِ فِي جِهةٍ[1]، وَاسْتِحَالَةِ قِيَامِ[2] الحَوَادِثِ بِهِ، وَاسْتِحَالَةِ الآلَامِ وَاللَّذَّاتِ عَلَيْهِ.

وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى كُلِّ المَقْدُورَاتِ بِقُدْرَةٍ قَدِيمَةٍ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ، عَالِمٌ بِكُلِّ المَعْلُومَاتِ بِعِلْم قَائِم بِذَاتِهِ، مُرِيدٌ لِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ بِإِرَادَةٍ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ، سَمِيعٌ بَصِيرٌ بِصِفَتَيْنِ زَائِدَتَيْنِ عَلَى العِلْمِ عَلَى الأَصَحِّ، مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ نَفْسِيٍّ قَدِيمٍ قَائِمٍ بِذَاتِهِ وَاحِدٍ مُتَعَلِّقٍ بِالأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالخَبَرِ وَالاسْتِخْبَارِ وَالوَعْدِ وَالوَعِيدِ وَالنِّدَاءِ عَلَى الأَصَحِّ، بَاقٍ بِبَقَاءٍ يَقُومُ بِهِ عِنْدَ الأَشْعَرِيِّ، وَبِذَاتِهِ عِنْدَ القَاضِي وَهُوَ الأَصَحُّ. وَلَا تُعْرَفُ[3] حَقِيقَةُ ذَاتِهِ عَلَى الأَصَحِّ، خِلَافاً لِلْجُمْهُورِ. وَأَنَّ رُؤْيَتَهُ صَحِيحَةٌ وَاقِعَةٌ.

وَأَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِالوَجْهِ وَاليَدَيْنِ وَالِاسْتِوَاءِ عَلَى رَأْيٍ. وَبِصِفَةٍ تُوجِبُ الاسْتِغْنَاءَ عَنِ المَكَانِ عَلَى رَأْيٍ. وَبِصِفَةِ الشَّمِّ وَالذَّوْقِ وَاللَّمْسِ عَلَى رَأْيٍ. وَبِالقِدَمِ غَيْرِ البَقَاءِ عَلَى رَأْيٍ. وَبِالعَالِمِيَّةِ وَالقَادِرِيَّةِ وَالمُرِيدِيَّةِ[4] والحَيِّيَّةِ عِنْدَ مُثْبِتِي الأَحْوَالِ. وَبِعُلُومٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَلَى رَأْيٍ. وَبِالرَّحْمَةِ وَالرِّضَا وَالكَرَمِ غَيْرِ الإِرَادَةِ عَلَى رَأْيٍ. وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ لَا إِثْبَاتاً وَلَا نَفْياً.

وَأَنَّهُ وَاحِدٌ بِصِفَاتِهِ. وَأَنَّهُ لَا تَأْثِيرَ لِقُدْرَةِ العَبْدِ فِي مَقْدُورِهِ عَلَى الأَصَحِّ. وَأَنَّ العَقْلَ لَا يَسْتَقِلُّ بِإِدْرَاكِ كَوْنِ الفِعْلِ أَوِ[5] التَّرْكِ مُتَعَلَّقَ المُؤَاخَذَةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَلَا تَحْسِينَ وَلَا تَقْبِيحَ عَقْلاً. وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ. وَلَا يَفْعَلُ شَيْئاً لِغَرَضٍ. وَأَنَّ الأَعْمَالَ لَيْسَتْ عِلَّةً لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالعِقَابِ.

---

(١) في (أ) و(خ): الجهة.
(٢) قيام: ليس في (أ).
(٣) في (خ): نعرف.
(٤) في (ت): وبالمريدية.
(٥) في (ت): و.

وَأَنَّ مُحَمَّداً ﷺ رَسُولُ اللهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَأَنَّ جَمِيعَ مَا جَاءَ بِهِ حَقٌّ، دَلَّتْ المُعْجِزَةُ عَلَى صِدْقِهِ وَصِدْقِ جَمِيعِ الأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ، وَهِيَ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّي مَعَ عَدَمِ المُعَارَضَةِ. وَأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مِنَ الكَبَائِرِ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَبَعْدَهَا وَفِي تَبْلِيغِ الوَحْيِ وَالفَتَاوَى، وَمِنَ الصَّغَائِرِ بَعْدَ النُّبُوَّةِ مُطْلَقاً خِلَافاً لِمَنْ جَوَّزَهَا عَلَيْهِمْ سَهْواً، بِخِلَافِ مَا قَبْلَهَا فِي السَّهْوِ لَا مُطْلَقاً[١] عَلَى الأَصَحِّ. وَأَنَّهُمْ أَفْضَلُ مِنَ المَلَائِكَةِ عَلَى الأَصَحِّ.

وَأَنَّ المَعَادَ البَدَنِيَّ حَقٌّ، بِمَعْنَى جَمْعِ الأَجْزَاءِ بَعْدَ تَفْرِيقِهَا، أَوْ بِمَعْنَى إِعَادَتِهَا بَعْدَ إِعْدَامِهَا. وَأَنَّ أَرْوَاحَ أَهْلِ السَّعَادَةِ بَاقِيَةٌ مُنَعَّمَةٌ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَأَرْوَاحَ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ بَاقِيَةٌ مُعَذَّبَةٌ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَأَنَّهَا حَادِثَةٌ، وَأَنَّهُ[٢] لَا تَنَاسُخَ فِيهَا.

وَأَنَّ سَائِرَ السَّمْعِيَّاتِ مِنْ ثَوَابِ اللهِ تَعَالَى، وَعَذَابِهِ، وَالصِّرَاطِ، وَالمِيزَانِ، وَعَذَابِ القَبْرِ، وَوَزْنِ الأَعْمَالِ، وَنُطْقِ الجَوَارِحِ، وَالحَوْضِ، وَالشَّفَاعَةِ، وَأَحْوَالِ الجَنَّةِ وَدَوَامِ نَعِيمِهَا، وَأَحْوَالِ النَّارِ وَدَوَامِ عَذَابِهَا حَقٌّ. وأَنَّهُمَا مَخْلُوقَتَانِ مُمْكِنَتَانِ، وَوُقُوعُ ذَلِكَ حَقٌّ مَقْطُوعٌ بِهِ بِخَبَرِ الصَّادِقِ[٣].

وَأَنَّ وَعِيدَ أَهْلِ الكَبَائِرِ مُنْقَطِعٌ. وَأَنَّ وَعِيدَ الكَفَرَةِ دَائِمٌ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُعَانِدٍ. وَأَنَّ الإِيمَانَ عِبَارَةٌ عَنْ تَصْدِيقِ الرُّسُلِ فِي كُلِّ مَا عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئُهُمْ بِهِ عَلَى الأَصَحِّ، وَأَنَّهُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ. وَيُقَالُ: أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ. وَأَنَّ الكُفْرَ عِبَارَةٌ عَنْ إِنْكَارِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيءُ الرُّسُلِ بِهِ عَلَى الأَصَحِّ، فَلَا يُكَفَّرُ أَحَدٌ بِذَنْبٍ مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ.

---

(١) لا مطلقاً: ليس في (خ).
(٢) وأنه: ليس في (أ) و(خ).
(٣) حق مقطوع به بخبر الصادق: ليس في (أ) و(خ).

وَأَنَّ نَصْبَ الإِمَامِ وَاجِبٌ عَلَى الخَلْقِ، لَا عَلَى الخَالِقِ. وَلَا يَجِبُ القِيَامُ بِدَفْعِ شُبَهِ أَهْلِ الضَّلَالِ إِلَّا عَلَى مَنْ تَمَكَّنَ فِي النَّظَرِ و[1] فِي عُلُومِ الشَّرِيعَةِ تَمَكُّناً يَقْوَى بِهِ عَلَى دَفْعِهَا، وَهُوَ فَرْضُ كِفَايَةٍ.

(١) و: ليست في (أ) و(ت).

تَحْقِيقُ

كتابِ تَحْرِيرِ المَطَالِبِ

لِمَا تَضَمَّنَتْهُ عَقِيدَةُ ابْنِ الحَاجِبِ

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

صلّى الله على سيدنا محمد وآله

قال الشيخ الإمام، الفاضل، العارف، المحقق، الكامل، الأسعد، الأصعد: أبو عبد الله، محمد ابن الشيخ الحاج الناسك المقدس المرحوم أبي الفضل، قاسم، الكومي نسباً، البَكّي شهرةً رضي الله عنه وعنا بمنّه آمين[١].

الحمدُ لله مُبدِع الأكوان الآفاقية بقُدرتِه، ومُنزِّل الآيات الفُرقانية بحِكمَته، الذي اختار طائفةً من عباده لحِفظ العقائد الدينية، وألهَمَهم لتَصفُّح قضايا الأكوان فأثبتوها بالحُجَج اليقينية، فكان منهم السابق لذلك بما اطلع عليه من البراهين اللِّميّة[٢]، والمقتصد بما حصّله من النظر في الدلائل الإنّية[٣]، والمطفِّف بما اقتصر عليه من التمسّك بالشواهد النّقلية.

وصلّى الله على عبده المخصوص بالمطلع الأسنى والجود الأدنى، مقدّمة أمره الأعلى ونتيجة أسمائه الحسنى، وعلى آله الذين تحققوا بإحاطته العليا، وانخرطوا بحقائقهم[٤] في سلك نظم الملإ الأعلى، فاستغنوا عند ذلك بالعين عن الأثر، وبالمُخبر عن الخبر، وسلّم تسليماً.

---

(١) في (أ): بسم الله الرحمٰن الرحيم، وعليه الاعتماد وبه الإعانة.

(٢) البرهان اللمي: هو الاستدلال بالعلة على المعلول، وبالمؤثر على الأثر. وسمي لمّياً لكونه يفيد لمّية الحكم، أي: ثبوته، وأنه لِمَ كان. (انظر: التعريفات، للجرجاني ص١٠٤).

(٣) الدليل الإني: هو الاستدلال بالمعلول على العلة، وبالأثر على المؤثر. وسمي إنّيا لأنه يفيد إنية الحكم، أي: الحكم الثابت، من غير إشعار بعلة. (نفس المصدر والصفحة).

(٤) في (خ): لحقائقهم.

أما بعد:

فإنه لمّا كان علم أصول الدين المسمّى بعلم التوحيد من العلوم الإنسانية بالمكانة العظمى والمقام الأسنى؛ لِمَا اختصّ به من الفضل والشرف، وفاز به من فاز من رجال الخَلَف والسَّلف، وكيف لا **وموضوعُه**: المعلومُ، أو الموجودُ، أو ذاتُ الواجب مع الممكن من حيث تحصيل المقصود؟! **ومتعلَّقُه بالتحقيق**: الذاتُ الأزليّة، والشؤون القدسية، **ومسائلُه**: القضايا النّظرية والعقود الشرعية، **ومبادئُه**: الحقائقُ اليقينية والبراهين القطعية، وغايتُه: الإيمانُ عن يقينٍ، **ومنفعتُه**: الفوزُ بالسعادة في يوم الدنيا والدين.

وكانت الجملة المختصرة المنسوبة للشيخ الكامل، والمعلّم الفاضل، المشتهر بالعلوم تحقيقاً وتدقيقاً، الحائزِ[1] فيها قَصَبَ السَّبْق عند كل من ضرب فيها بسهم[2] أو سلك فيها طريقاً: أبي عمرو عثمان بن أبي بكر الكردي، المعروف بابن الحاجب، قدّس الله روحَه وبرَّد ضريحَه، من أجمَع المختصرات التي وُضعَت في ذلك، وأنسَجِها مسائل، وأبيَنِها وأوجَزِها ألفاظاً وأوضَحِها دلائل[3].

وقد سألني بعض الإخوان حين قراءته إياها عليّ أن أكتب له عليها ما يوضّح مفرداتها، ويحقّق تصديقاتها، ويرفَعُ عن وجوه أسرارها حُجُبَ الامتناع، وينشرُ بين يدي أخدانها[4] حُلَلَ الانتفاع؛ بحيث يكون لِمَا افترَقَ من هذا الشأن الحقيقي جامعاً، ولغير المقصود منه مانعاً، سالكاً في ذلك كلّه مسلك الاختصار، مُضرِباً عمّا يُمَلّ من الإطناب[5] والتكرار.

فأجبتُه إلى ذلك، مستعيناً بالله على ما هنالك، واللهَ أسألُ أن ينفع به، وأن يجعَلَه خالصاً لوجهه، وأن يعصِمَنا من الخطأ والزَّلَل، في الاعتقاد والقول

---

(١) من أول الكتاب إلى: الحائز: ليس في (ت).

(٢) بسهم: ليست في (ت).

(٣) دلائل: ليست في (أ) و(ت).

(٤) في (ت): أخواتها؛ وفي (خ): حذاقها.

(٥) الإِطْنَابِ: هُوَ الزِّيَادَةُ عَلَى المَعْنَى المَقْصُودِ لِغَيْرِ فَائِدَةٍ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

والعمل. وسمّيته بـ: «**تَحْرِير المَطَالِبِ لِمَا تَضَمَّنَتْهُ عَقِيدَةُ ابْنِ الحَاجِبِ**».

* * *

قال ـ رحمة الله عليه ـ بعد البسملة: (**يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ شَرْعاً أَنْ يَكُونَ عَلَى عَقْدٍ صَحِيحٍ فِي التَّوْحِيدِ وَفِي صِفَاتِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَفِي تَصْدِيقِ رُسُلِهِ**).

أقول: لا بدّ قبل الشروع في المقصود من تقديم مقدّمة مشتملة على ثلاثة مباحث.

البحث الأول:

قد تقرّر في التعليم الأوّل من صناعة الميزان[1] أنّ لكلِّ علمٍ موضوعاً ومبادئَ ومسائل؛ إذ بها تنوعت العلوم وتمايزت في المفهوم، ثم من المعلوم أنّ الناظرين في هذا الشأن ـ أعني علم التوحيد ـ والباحثين عنه على قسمين:

○ **منهم من نظرَ نظراً عامّاً**، أي في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصودُ أوّلاً وبالذات العلمُ بواجب الوجود.

○ **ومنهم من نظرَ نظراً خاصّاً**، وذلك فيما يَجِبُ لله، ويستحيلُ عليه، ويجوزُ في أفعاله، وما يوصِلُ إلى ذلك إجمالاً، لا[2] تفصيلاً.

والعلم الحاصل عن الأوّل هو المسمّى بـ«**علم الكلام**»، والثاني يسمّى بـ«**علم العقائد**»، وهذا مندرِج تحت الأوّل اندراجَ أخصّ تحت أعمّ، ولذلك كانت المطالبُ التي تحصُل من الأوّل أكثر لشمولها شؤونَ الواجب وأحوال الممكن كما هو مسطورٌ في كتب أهل[3] هذا الفن، خصوصاً كتب المتأخرين. ولذلك حُدَّ هذا العلم بأنه: «العلمُ الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدإ والمعاد، وما يعمّ قصداً للتحقيق».

---

(١) صناعة الميزان: يشير أهل العلم بهذه الصناعة إلى علم المنطق، والقواعد الضابطة لسلامة التفكير استدلالاً واستنباطاً أو استنتاجاً في جملة العلوم.

(٢) في (ت) و(خ): و.

(٣) أهل: ليست في (أ) و(خ).

وأمّا الثاني؛ فلا يحصل منه إلا ما عُبِّدنا باعتقاده فقط كما هو مسطور في هذه العقيدة و«**النّسفية**» و«**اللُّمَع**»[1] وغيرها، ويدل على هذا ما اقتصر عليه من يُنكِر طريق الكلام كما هو طريق المحدّثين والفقهاء وغيرهم، حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظرٍ في العالَم بنظرِ المُتكلِّم، بل اقتصروا على المبادئ السمعيّة وما قَرُبَ من المبادئ العقليّة.

ولذلك يُحَدُّ هذا العلم بأنه: «العلمُ بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطعٍ عقليٍّ[2] أو سمعيٍّ أو وِجْدانيٍّ». فعن قاطعٍ يخرج المقلِّد[3]، ونظريٍّ[4] يدخُل المتكلِّم، وسمعيٍّ يدخُل المحدِّث، ووجدانيٍّ يدخُل الصوفي.

وما حَدَّ به المُحقِّق سعد الدين[5] الكلامَ حيث قال: «الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية»[6]، فحدٌّ له باعتبار المقصود منه، وإلا فهو مشكَل لإمكان وُرودِ مَنْعِ الجَمْع.

وإذا تقرر هذا فنقول: لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم ـ أعني علم العقائد ـ ومسائله مبادئه معرفةُ موضوعِ علمِ الكلام ومسائله ومبادئه، فلا بدّ من التعرّض لذلك بخصوصيته.

فموضوعُ علم العقائد: ذاتُ الواجب؛ إذ الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية، أعني صفاته وأفعاله، وكل ما يُبحَث في علمٍ عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك[7] العلم.

---

(١) لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني. شرحها الإمام شرف الدين ابن التلمساني (ت٦٤٤هـ).

(٢) في (ت): نظري.

(٣) في (أ) و(ت): التقليد.

(٤) في (أ) و(خ): وعقلي.

(٥) هو الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام. (٧١٢ ـ ٧٩٣هـ) من أشهر مصنفاته في أصول الدين: شرح العقائد النسفية، وشرح المقاصد في أصول الدين. (الأعلام ٧/ ٢١٩).

(٦) ذكر التفتازاني هذا الحد في شرحه على متن المقاصد الدينية له، (١/ ١٦٣). تحقيق الدكتور عبد الرحمٰن عميرة. نشر عالم الكتب، لبنان. ط٢، ١٩٩٨.

(٧) في (خ): ذلك.

لا يقال: موضوعُ العلم لا يتبيّن وجودُه في ذلك العلم، بل في علمٍ آخر، ومن المعلوم أنّ العلمَ بوجود الصانع يتبيّن في هذا العلم، فكيف يكونُ هو موضوعَه؟!

لأنّا نقول: نَمنعُ أنّ كلّ موضوع علمٍ إنّما يتبيّن وجودُه في غيره. ولئن سلّمنا ذلك، فنَمْنع أنّ صانع العالَم يتبيّنُ وجودُه في هذا العلم؛ بل وجودُه بديهيٌّ، والمذكورُ إنّما هو على جهة التنبيه؛ قال تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء[١] في مراسمه[٢]؛ أو إنه مبيَّن في علمٍ آخر، وهو علم الكلامُ الذي هو أوسع وأشمل كما نبّهنا عليه.

وأمّا مسائله: فكلّ قضية جعل الشرعُ العلمَ بها إيماناً، والجهلَ بها كفراً أو ابتداعاً.

وأمّا مبادئه: فالقواطع العقلية والسمعية، والإدراكات الوجدانية والحِسيَّة.

البحث الثاني:

قد خرّج الترمذي وأبو داود عن معاوية بن أبي سفيان عن النبي ﷺ قال: «**ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمّة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة. إنّه سيخرج من أمّتي أقوام تجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله**»[٣].

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي، العددي، أبو العباس، ابن البناء: رياضي باحث (٦٤٥ ـ ٧٢١هـ). ورسالته المذكورة هي: مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة. (الأعلام ١/ ٢٢٢).

(٢) هو كتاب: مراسم الطريقة. جاء في المرسم الثاني: «فالحق هو الأول، ووجوده هو الأول، وتجد نفسك تعرفه ولا تجهله». (ص٤٨).

(٣) اللفظ لأبي داود، أخرجه في كتاب السنة، باب شرح السنة.

وفي بعضها: «**كلها في النار إلا أمة واحدة، قالوا: يا رسول الله من هم؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي**».

ومن المعلوم أن الذي عليه رسول الله ﷺ وأصحابه هو ما عليه أهل السنّة والجماعة، بدليل ما هم عليه من حُسن المتابعة الجاري على مقتضى العبودية، وما أكرمهم الله به من المعارف الإلهية[1] والخوارق العاديّة التي هي الوارثة المحمّدية أو مستلزمة لها.

واعلم أنّ أهل السنة والجماعة كلّهم قد اتفقوا على مُعتقَدٍ واحد فيما يَجبُ ويجوزُ ويستحيلُ، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة إلى ذلك[2]، أو في لِمِّيَّة المسالك[3].

وبالجملة، فهم بالاستقراء[4] ثلاث طوائف:

ـ الأولى: أهل الحديث:

ومعتمَد مبادئهم: الأدلةُ السمعيّة، أعني الكتاب والسنّة والإجماع.

ـ الثانية: أهل النّظر العقلي والصناعة الفكرية:

وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري[5] رضي الله عنه، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي[6] رحمه الله. وهم متفقون في المبادئ العقلية

---

(١) في (أ) و(خ): الإلهامية. (٢) في (أ) و(خ): لذلك.

(٣) في (أ): لمية ما هنالك؛ وفي (ت): كمية ما هنالك.

(٤) بالاستقراء: ليست في (أ).

(٥) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ. ولد سنة (٢٦٠هـ)، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، وإمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين، سعياً يبقى أثره إلى يوم يقوم الناس لربّ العالمين، إمام حبر، وتقي برّ وكان مالكي المذهب، وقيل: شافعي. وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه. وتوفي ـ رحمه الله تعالى ـ سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة. (طبقات السبكي ٣/ ٣٤٧).

(٦) هو الإمام محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ) من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند. من كتبه: «التوحيد» و«أوهام =

في كل مَطلبٍ يتوقَّفُ السمعُ عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرِك العقلُ جوازَه فقط، والعقليةِ والسمعيةِ في غيرهما. واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية، إلا في مسألة التكوين ومسألة التقليد، وستأتيان.

ـ الثالثة: أهل الوجدان والكشف[1]:

وهم الصوفية. ومبادئهم مبادئُ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام[2] في النهاية.

واعلم أنّ الكتب الموضوعة في فن[3] العقائد على قسمين:

○ منهم من يخليها عن ذكر الأدلة بالكلية، كما فعل النّسفي[4] والمؤلف رحمهما الله تعالى.

○ ومنهم من يقتطف الأدلة اقتطافاً، كما فعل إمام الحرمين[5] في «**اللُّمَع**» وغيره.

= المعتزلة» و«الرد على القرامطة» و«تأويلات أهل السنة». مات بسمرقند. (الأعلام ١٩/٧).

(١) الكشف، في اللغة: رفع الحجاب. وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجوداً وشهوداً. (التعريفات، للجرجاني ص٢٦٥).

(٢) الإلهام: ما يلقى في الرُّوع بطريق الفيض (أي بلا اكتساب). وقيل: الإلهام: ما وقع في القلب من علمٍ وهو يدعو إلى العملِ من غير استدلال بآية ولا نظرٍ في حجة. وهو ليس بحجة عنْد العلماء (لأنه ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق، ولا يصلح للإلزام على الغير) إلا عند الصوفيين. (المصدر السابق ص٩١).

(٣) فن: ليست في (أ) و(ت).

(٤) هو: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي السمرقندي (٤٦١ ـ ٥٣٧هـ). والإشارة إلى العقيدة النسفية التي شرحها السعد التفتازاني وغيره. قيل: له نحو مئة مصنف، منها «الأكمل الأطول» في التفسير، و«التيسير في التفسير» و«المواقيت». وكان يلقب بمفتي الثقلين. الأعلام (٥/ ٥٩، ٦٠).

(٥) هو: الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين. (٤٢٩ ـ ٤٧٨هـ). من مصنفاته في أصول الدين: «الشامل» و«الإرشاد» و«لمع الأدلة» و«النظامية». (الأعلام ٤/ ١٦٠).

فالأوّلون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الأدلة، ونبّهوا على أنه لا بدّ من تحصيلها بالقواطع[1]، وتركوها قابلةً للجميع حتى يمكن تبيينها بأيّ طريقٍ من الطرق الثلاث.

وهذه الجملة التي صنّفها الشيخ قد أهمَل فيها الأدلّةَ بالكلية تعريضاً منه لذلك، فلنُجْرِها على الطرق الثلاث بحسب الإمكان، ولكن فلْتَعلَم أنّ الوجدانَ الإلهاميَّ حصولُ العلم به قاصرٌ على وَاجِدِه، فلا يمكن تعليمُه، ولكن يُنبَّه عليه لمن كان له قَلبٌ أو ألقى السمعَ وهو شهيد.

ومن أجل أنّ هذه العقيدة موضوعة على مذهب أهل السنة والجماعة، نقتصر على ما بينهم من المتفَق فيه والمختلَف، ولا نتعرّض لخلاف غيرهم؛ إذ هم خارجون عن الجماعة، ولأنّ ذكرهم يمنع المقتصر ويشوّش على المقتصد.

البحث الثالث:

قد تقرَّر في كتاب الألفاظ الموضوعة[2]، أنّ من الموضوعاتِ: الموضوعات الاصطلاحية التي اصطلح عليها أهل الصنائع العِلمية، وقد اصطلح أهل هذا الفنّ على ألفاظٍ فيما بينهم، فلا بدّ في ابتداء التعليم من تعلّمها.

فمنها: «**العالَم**»: وهو ما نُصِب علَماً على العِلم بصانعه، مأخوذ من العَلَم بمعنى العلامة، فمن ثَمَّ تعدّدت العوالم، فيقال: عالَم الإنسان، وعالَم الجنّ، وعالَم الملائكة وغير ذلك كما نبّه عليه صاحب الكشاف[3].

ولمّا كان منشأ التسمية في الجميع العلامة، وكانت في مجموع العوالم أجلى وأوضح، خصَّ المتكلّمون العالَم بجملة: ما سوى واجب الوجود، تغليباً واختصاراً.

---

(١) في (أ) و(خ): بالقاطع. (٢) الموضوعة: ليس في (أ) و(خ).

(٣) العالَم: اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين. وقيل: كل ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض. (تفسير الكشاف ص٢٧).

ومنها: «**الجوهَر**»: وهو مُمكِنٌ قائم بنفسه.

و«**الممكن**»: ما لا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاته.

و«**القائم بنفسه**»: هو ما يكون تحيُّزُه بنفسه، أي غير تابعٍ في تحيُّزِه لتَحيُّزِ شيءٍ[1] آخر. وقد يقال: القائمُ بنفسه: ما استغنى بذاته عن محلٍّ يقوم به[2].

ومنها: «**العَرَض**»، وهو في مقابلة الجوهر، فعند المتكلم هو: الممكن القائم بغيره.

ومعنى «**القيام**[3] **بالغير**»: هو أن يكون تابعاً في تحيُّزِه لتحيّزِ غيره. ومن ثَمَّ امتنع قيامُ العرَض بالعرَض عند المتكلم. وقد يقال: القيام بالغير: هو الاختصاصُ الناعت، وهذا التعريف أولى وأعمّ[4] لشموله قيام الصفات الأزلية، دون الأوّل؛ إذ هو مختصّ بالمُحدَث الجسماني.

ثم الجوهر على قسمين:

- **فَرْدٌ**: وهو ما لا ينقسم حِسّاً ولا وَهْماً ولا عقلاً.
- **وَجِسمٌ**: وهو منقسم. وأقل ما يتركب منه الجسم جوهران.

والعرَض ينقسم عند المتكلمين إلى واحد وعشرين نوعاً، وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين، عشرة منها تختص بالأحياء: وهي الحياة، والإدراك، والشهوة، والنّفرة، والإرادة، والكراهة، والقدرة، والنظر، واللذة، والألم.

وأحد عشر للأحياء وغير الأحياء، وهي الأكوان الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والتأليف، والاعتماد كالثقل والخفة، والحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة، واللون، والصوت، والرائحة، والطعم. والاثنان أو الثلاثة: البقاء، والموت والفناء.

تحقيق معتقد:

اعلم أنّ حُكمَ الجواهر كلّها والأعراض كلّها الحدوثُ، فإذاً العالَم كلّه

---

(١) في (أ) و(خ): في تحيزه لشيء.
(٢) في (ت): يقومه.
(٣) في (ت): القائم.
(٤) وأعم: ليست في (أ) و(ت).

حادِث. وعلى هذا إجماعُ المسلمين، بل كل المِلَل، ومن خالف في ذلك فهو كافر؛ لمخالفته الإجماعَ القطعي.

وهذا المطلب ممّا يكفي فيه السمعُ؛ لعدم توقّفه عليه؛ لحصول العلم بوجود الصانع واجب الوجود[1] بإمكانِ العالَم، وإمكانُه ضروريٌّ.

فإذا تقرّر هذا، فنقول على طريق أهل النظر، بعد تقديم أصول، وهي أنّ المعلوم إمّا موجودٌ وإمّا معدوم. والموجود: إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن: وهو ما لا يقتضي الوجود لذاته. والمعدوم إمّا ممتنع: وهو الذي يقتضي العدم لذاته، وإمّا ممكن: وهو ما لا يقتضي العدم لذاته، فإذاً الممكن: هو الذي لا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاته.

وهذا التقسيم على الرأي المشهور من نَفْيِ الحال، وإلا فالمعلوم إمّا موجود، أو معدوم، أو لا موجود ولا معدوم: وهو الحال، وفُسِّرت بـ: ما ليس بموجودٍ ولا معدومٍ، قائم بموجودٍ، كاللونية والحيوانية والعالِمية.

وأيضاً، الموجود إمّا قديم، وإمّا حادث. والقديم: هو الموجود الغير مسبوق بالعدم. والحادث: هو الموجود المسبوق بالعدم.

وإذا تقرّرت هذه الأصول فنقول: لا شك في حدوث الأعراض؛ أمّا ما شوهد منها أنه لم يكن ثم كان فظاهر، وأمّا غيره فلا يخلو: إمّا أن ينعدم أو لا، فإن انعدم فهو حادث؛ لأنه لو كان قديماً لامتنع عَدَمُه، وقد فُرِض عدَمُه، هذا خُلْف[2].

أمّا الملازمة، فلأنه إذا كان قديماً فإمّا واجب الوجود أو لا، فإن كان واجب الوجود امتنعَ عدمُه؛ لأنّ ما بالذات لا يتَخلَّف، وإن لم يكن واجب الوجود فلا بدّ أن يكون أثراً لما هو واجب الوجود دفعاً للتسلسل[3]، ثم لا

---

(١) واجب الوجود: ليس في (ت) و(خ).

(٢) يصح أن تضبط كلمة «خَلْفٌ» بضم الخاء ويكون معناها: هذا كذب وباطل، أو بفتحها ويكون المعنى: هذا مما يرمى خلف الظهر لبطلانه. (شرح المنجور على محصل المقاصد لابن زكري).

(٣) التسلسل: هو توقف وجود الشيء على وجود أشياء غير متناهية. وهو محال كما سيبين الشارح ذلك ببرهان التطبيق.

يكون أثراً للمختار وإلا كان حادثاً لأن القديم لا يكون أثراً للمختار؛ ضرورةَ سبْقِ تأثيرِه بقصدِه، والقصدُ إلى تحصيل الحاصل محال[1]. وإذا لم يكن أثراً للمختار كان لغيره، وهو العلّة، والعلّةُ يدوم معلولُها بدوامها، وقد فُرضَت العلّةُ دائمةً لأجل وجوبها، فالمعلول كذلك فلا ينعدم، وقد فُرضَ معدوماً، هذا خلف. وإن لم ينعدم فانعدامُه مُمكِنٌ، فنفرِضُهُ واقعاً، ويجري فيه الدليل إلى آخره.

لا يقال: لا يلزم من إمكان عدَمِه وقوعُ عدَمِه؛ لجواز أن يكون أثراً للموجِب[2].

لأنّا نقول: هذا العرَضُ لا يصحّ أن يكون أثراً للموجِب بخصوصيته؛ وإلا لزم الترجيح من غير مرجِّح؛ ضرورةَ تساوي الأعراض في الماهيّة العَرَضية وموجِبِ الاحتياج وهو الإمكان[3]، وقد ثبت بما تقدم أنّ بعضها ـ وهو الذي شُوهِد عَدمُه ـ عن الفاعل المختار، فيلزم الترجيح المذكور، وهو ظاهر[4]. وأيضاً، فما سوى هذا العرَض حادِثٌ، وهو كافٍ في حدوث الجواهر، ويلزم من فَرْضِ حدوث الجواهر حدوثُه قطعاً، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتم إنما يجري في حدوث العرَضِ الشخصيِّ لا في النوعيِّ، وللمدَّعِي أن يقول: إن العرَض قديمٌ بالنوع حادِثٌ بالشخص كما هو في حركات الأفلاك.

قلنا: يلزم من حدوث الشخص حدوثُ النوع؛ ضرورةَ أن لا وجود للنوع إلا في الشخص.

---

(١) المحال: ما يمتنع وجوده في الخارج. ويراد به في الاستعمال ما اقتضى الفساد من كل وجه، كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد. (التعريفات، للجرجاني ص٢٨٧).

(٢) لجواز ..... للموجب: ليس في (خ).

(٣) في (أ) و(خ): في الماهية والاحتياج وهو الإمكان الموجب.

(٤) وقد ثبت.... وهو ظاهر: ليس في (ت).

فإن قيل: لا نسلّم لزوم ذلك، وإنما يلزم أن لو كانت الأشخاص متناهية، وأمّا إن كانت غير متناهية فلا؛ لحصوله في الأشخاص المتعاقبة إلى غير نهاية.

قلنا: لا يمكن حصول أشياء غير متناهية من المبدإ[1]، سواءً كانت مترتِّبة أو غير مترتِّبة، متعاقِبة أو مجتمعة؛ لأنه لو حصلت أشياء غير متناهية، كذلك لأمكَن لنا أن نَفرِض سلسلةً غير متناهيةٍ مبدؤُها الكَونُ اليوميُّ، ثم سلسلةً أخرى مبدؤُها أنقَص منها بواحد، ثم نُطبِّق إحدى السلسلتين بالأخرى، فإمّا أن تتساويا، وهو محال؛ للزوم مساواة الزائد الناقص، وإمّا أن لا تتساويا بأن تكون الزائدة تزيد[2] على ذلك التقدير بذلك الزائد، فيكون الناقص متناهياً، وما تزيد به الزائدة متناهياً، وما يزيد على المتناهي [بمتناهٍ][3] فمتناهي، فالزائدة متناهية[4]، فإذاً الجميع متناهٍ، وقد فُرِض غير متناهٍ، هذا خلف. فبان من هذا أنّ الأعراض كلها حادثة.

ثم نقول: الجوهَرُ لا يخلو عن العرَضِ، خصوصاً الأكوان الأربع وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون؛ إذ الجوهر لا يخلو إمّا أن يلاصق جوهراً آخر أو لا، والأوّل: الاجتماع، والثاني: الافتراق. وأيضاً الجوهر إمّا أن يكون له حصولان في زمانين في مكانين، أو في مكان واحد، والأوّل: الحركة، والثاني: السكون.

لا يقال: نَمنع الحصر؛ فإنّ الجوهر في أوّل حصوله لا متحرِّك ولا ساكن.

لأنا نقول: هذا المَنعُ لا يضرّ؛ لأنّ أحد الأمرين لازم، وهو ثبوتُ الحَصْرِ، أو حصولُ الواسطة، وأيّاً ما كان فالجوهر لا يَخلو عن العرَض؛

---

(١) من المبدأ: ليست في (أ) و(خ).
(٢) في (ت): يتساويا بأن يكون الزائد يزيد.
(٣) إضافة يقتضيها سياق المعنى. وهي لا توجد في النسخ الثلاث.
(٤) وما يزيد .... متناهياً: ليس في (أ).

ضرورةَ أنّ الحصولَ في الحيِّز كَوْنٌ. وأيضاً فهذا مَنعٌ لا ينافي المقصود، وهو حدوثُ الجوهر، فلا يُسمَع.

فإذاً الجوهر لا يَخلو عن العرَض، والعرَضُ حادِث، فالجوهر لا يَخلو عن الحادث، وما لا يَخلو عن الحادث لا يَسبِقه؛ إذ لو سَبقه لخلا عنه، وما لا يسبق الحادث حادث، فالجوهر حادث.

فنعود ونقول: العالَم إمّا جوهَرٌ وإما عَرَضٌ، والجوهرُ حادِثٌ، والعرَضُ حادِثٌ، فالعالَم حادِثٌ. وهذه أشهر حُجَج أهل النظر العقلي.

وقد يقال على وجه آخر أتمَّ وأخصَر، وهو أنّ كل ما سوى الواجب ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ مُحدَثٌ[1]، فالعالَم مُحدَث. أمّا المقدّمة الأولى فظاهرة، وأمّا الثانية فلأنّ الممكن مُحتاجٌ في وجوده إلى مُوجِدٍ، والموجِدُ لا يمكن أن يوجِدَه حالَ وجوده[2]؛ وإلا كان إيجاداً للموجود، وهو محال، فيلزم أن يوجِدَه حالَ لا وجوده[3]، فيكون وجودُه مسبوقاً بعدَمِه، وذلك حدوثُه، وهو المطلوب.

أمّا أهل الحديث، فقد ثبت في الصحيح عن عمران بن حصين ﵁، أنّ رسول الله ﷺ قال: **«كان الله ولا شيء قبله»**[4]. وفي طريق: **«ولا شيء غيره»**[5]، وفي طريق: **«ولا شيء معه»**[6].

وقد ثبت الإجماع، بل إجماعُ أهل[7] الكتب السماوية كلها كما نقله

---

(١) في (أ) و(خ): حادث. (٢) حال وجوده: ليست في (خ).

(٣) حال لا وجوده: ليس في (خ).

(٤) «كان الله ولم يكن شيء قبله»، بهذا اللفظ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧].

(٥) «كان الله ولم يكن شيء غيره»، بهذا اللفظ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

(٦) وهي رواية أخرى عن البخاري كما قال ابن حجر في فتح الباري.

(٧) أهل: ليست في (ت).

الإمام الفخر[1] في «**شرح عيون الحكمة**»، وجعل العمدة في هذه المسألة الإجماع.

وأمّا طريق الصّوفي، فيقول بما تقدم، ثم يقول بلسان التنبيه مشيراً إلى ما يَخصُّه من وَجْدِه: كلُّ شيءٍ له اعتباران: اعتبار من حيث صورة ذاته، واعتبار من حيث صورة العلم به، فالصورة الأولى صورة عَينيَّة، والثانية صورة عِلميّة.

واعتبر نفسك، فإنك تجد الآثار التي تبدو عنك[2] لها صورتان: صورتها العلميّة، وهي من حيث إنها في ذهنك، وصورتها العينيّة، وهو ما بدا عنك مطابقاً لعلمك؛ فالأشياء أمّا من حيث صورها[3] العينيّة فحادثة قطعاً، وذلك هو وجودُنا الذي نُدرِك منه وفيه تعيُّننا، وهذا يجده كلّ مدرِكٍ عاقلٍ من نفسه، والعالَم كلُّه متماثل ولا تفاوُتَ فيه، وقد ارتفع النزاع في ذلك؛ قال تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، وقال: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣]، وقال ﷺ: «**اللّهم ربّي وربّ كل شيء، أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة**»[4].

وأمّا من حيث صورها العلمية ـ أعني علم الله بها ـ فذلك غيب عنّا، إذ علمُه غيب، والله أعلم[5] بغيبه. وقد قال رسول الله ﷺ: «**أوّل ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، قال: وما أكتب؟ قال: اكتب علمي في خلقي**»[6].

---

(١) هو: الإمام محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، أبو عبد الله، الملقب بفخر الدين الرازي، والمعروف بابن الخطيب. الفقيه الشافعي المتكلم العالم الجليل الواعظ. ولد سنة (٥٤٤هـ)، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات. وله التصانيف المفيدة كنهاية العقول في علم الكلام، وتفسير القرآن العظيم، والمحصول في أصول الفقه وغيرها. وكان يعظ باللسان العربي والعجمي، ورجع بسببه خلق كثير من الكرّامية ـ المجسمة ـ وغيرهم إلى مذهب أهل السنة. توفي سنة (٦٠٦هـ). (انظر: الأعلام ٦/ ٣١٣).

(٢) في (ت): عليك.

(٣) في (خ): صورتها.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث زيد بن أرقم مرفوعاً؛ وأبو داود في الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا سلم.

(٥) أعلم: ليست في (خ).

(٦) حديث أول ما خلق الله القلم أخرجه الترمذي في القدر، باب ما جاء في الرضا =

فهذا ما ينبّه[1] عليه الصوفي، وغايته الرجوعُ إلى العجز الذي هو كمال الإدراك، والتسليم لما في علم الله من حيث علم الله. ومن فهم هذا التنبيه، فهم المسألة الصعبة التي أشار إليها الشيخ ابن عطاء الله[2] في أوّل «**التنوير**»[3].

وها هنا انتهى الكلام، فلنرجع ونقول: حُكمُ الأعراضِ والجواهرِ بعد وجودِها جوازُ العَدَم عقلاً، ووقوعه سمعاً. وهل على كلها أو على بعضها؟ خلاف، كما يأتي في المعاد.

أمّا الجوازُ فضروري؛ ضرورةَ إمكانهما واستنادهما للفاعل المختار لما يأتي. وأمّا الوقوعُ فمن السمع؛ قال تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] إلى غير ذلك من الآي.

وفي الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**يطوي الله تعالى السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرض بشماله**»[4].. إلى غير ذلك من الأحاديث.

= بالقضاء، وفي تفسير القرآن، باب ومن سورة ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾؛ وأبو داود في السنة، باب في القدر.

(١) في (أ) و(خ): نبّه.

(٢) هو: أحمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو الفضل، تاج الدين، ابن عطاء الله السكندري: متصوف شاذلي، صاحب الحكم العطائية. توفي سنة ٧٠٩هـ. وكتابه المذكور هو التنوير في إسقاط التدبير. (الأعلام ١/ ٢٢١).

(٣) قال ابن عطاء: «اعلم أن للأشياء وجوداً في علم الله وإن لم يكن لها وجود في أعيانها، فالحق ﷻ يتولى تدبيرها من حيث إنها موجودة في علمه، وفي هذه المسألة غور عظيم ليس هذا الموضع محلاً لبسطه. (التنوير في إسقاط التدبير، لابن عطاء الله السكندري ص١٤) وهي مسألة صعبة حقاً، فالدعوى أن الله تعالى يدبر أمر خلقه من حيث وجودهم العلمي القديم، فإثباتها يتوقف على الاطلاع على العلم الإلهي القديم المحيط بكل شيء، وعلمه سبحانه غيب عنا، ولذلك قال الشيخ البكي: إن الله أعلم بغيبه، وأقر بالعجز عن ذلك، والتسليم لما في علم الله من حيث علم الله، وهو الحق.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في صفات المنافقين وأحكامهم، باب صفة القيامة والجنة والنار.

وقد ثبت المعاد الجسماني، وهو إمّا بعد الإعدام أو تفريق الأجزاء، وأيّاً ما كان فالإعدام حاصل في الجملة، وهو المعنيُّ من الهلاك في الآية. وهو إمّا إعدام الشيء من ذاته بالكليّة، وإمّا بإعدام صورته وتفريق أجزائه، وستأتي المسألة.

ثم اختلف العلماء في كيفيّة إيقاع العدم، فذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّ الأعراض لا تبقى لنفسها[1] زمنين ضرورةً، وقالوا: لو بقيت لامتنع عدمُها، والتالي باطل؛ أمّا الملازمة، فلأنّه لو انعدمت على ذلك التقدير، فعدمُها:

○ إمّا بنفسها، وهو محال؛ وإلا انقلب الممكنُ ممتنِعاً.

○ وإمّا بالفاعل المختار، وهو باطل؛ إذ العدمُ لا يكون أثراً للمختار، إذ لا فرق بين أن يقال: لم يَفعَل شيئاً، أو: فَعَل العدمَ، وكونُه أثراً له يكونُ بفِعله[2]، ويفعل ولم يفعل متناقض.

○ وإمّا بطَرَيان[3] ضدّه، وهو باطل؛ إذ ليس دَفعُ الطارئِ بأولى من دفع الثابت.

○ وإمّا بعدم[4] شرطٍ، وهو باطل؛ لأنّ ذلك الشرط إمّا جوهر أو عرَض، وننقل الكلام إليه فيلزم الدّور أو التسلسل.

فهذه مقتضياتُ العدمِ قد انتفت، فيلزم امتناعُ عدَمها عملاً بنَفْيِ المقتضى، وهو التالي.

وأمّا بطلان التالي، فلأنه يؤدِّي إلى انقلاب الممكن واجباً لذاته، وهو باطل. وهذا أحسن ما قالوا في تحقيق هذا الأصل، وهو غير سالم من الاعتراض.

قالوا: ووجود الجوهر مشروطٌ بوجود العرَض لعدمِ خلوِّه عنه، وإذا

---

(١) لنفسها: ليست في (خ).
(٢) في (ت): فعله.
(٣) في (أ): لطريان، وفي (خ): بطروّ.
(٤) في (أ) و(ت): لعدم.

انتفى الشرطُ انتفى المشروطُ. قالوا: فعند تعلُّقِ الإرادة بالعدم، لم يَخلُقِ الله في المحلِّ مثلَ العَرَضِ ولا ضدّه[1] فلم يوجد العرَضُ، وإذا لم يُوجَد العرَضُ لم يُوجَد الجوهر.

ثم اختلفوا بعد ذلك فقيل: العرَضُ هو البقاء، وذلك أنّ الله ﷻ جعل بقاء الجوهر ببقاءٍ يكون سبباً فيه، فإذا أراد اللهُ عَدَمَهُ لم يَخلُق فيه بقاءً، فينعدم، وهذا قول الجمهور. وقيل: هو جِنْسُ[2] الأعراض التي لا تخلو الجواهر عنها، وهو قول الإمام[3]. فهذه طريق أكثر الأشاعرة في كيفيّة وقوع العدم، وذهب القاضي[4] عند تضعيفها إلى أنّ العدمَ يكون أثراً للفاعل المختار.

والتحقيق هناك أنّ الأثر الحادث إذا كان فاعلُه قديماً، فلا بدّ أن يتوقف تأثيرُه فيه على شَرطٍ حادِثٍ، وهو تعلُّقُ الإرادة والقدرة بحيث إذا تعلَّقتا معاً كان وجودُه، عملاً بوجود الأثر عند تمام ما يتوقف عليه التأثيرُ، فكذلك إذا لم تتعلق الإرادة به لم يَكُن وجودُه، ولم يَكُن وجودُه هو عدمُه. وإذا حُقِّق هذا فلا فرق بين العدم السابق واللاحق، وقد حُقّق ذلك في المبادئ الإلهية والمباحث العلمية فاعرفه، فهذا طريق أهل النظر.

وأمّا أهلُ الحديث، فلا يرون أثراً ـ وجوداً كان أو عدماً ـ لغير الله. ويدلّ عليه ما تقدم من الأدلّة السمعية.

---

(١) في (أ) و(خ): في المحل العرض فلم.

(٢) حَقِيقَةُ الجِنْسِ: هُوَ مَا صَدَقَ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ فِي الحَقَائِقِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٣) أي: أبي المعالي الجويني. ثم اختلفوا...... الإمام: ليس في (أ) و(خ).

(٤) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري: حامل لواء أهل السنة، الذي يضرب به المثل بسعة علمه وشدة ذكائه، المتكلم المشهور، المؤيد لاعتقاد الشيخ أبي الحسن الأشعري والناصر لطريقته. سكن بغداد وسمع الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة. توفي ببغداد يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاثة وأربعمائة (٤٠٣هـ) رحمه الله تعالى. (انظر: الأعلام ٦/ ١٧٦).

وأمّا الصوفي فيقول: أمّا العَدمُ المطلَق فلا يكون أثراً بالكلّية؛ إذ هو نفيٌ مَحْض، وأمّا العَدمُ المضاف فهو بالتحقيق بدلُ[1] وجودٍ من وجودٍ، والوجودُ أثرٌ باتفاق، والعَدمُ المضاف وجودٌ، فالعدم أثَر؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، فكما عند تعلُّقِ الكلمة بالوجود يكونُ، فكذلك عند تعلُّقِها بالعَدمِ يكون، فالكلُّ أثرٌ لله تعالى.

وها هنا انتهت المقدّمة، فلنرجع إلى المقصود من كلام الشيخ ونقول: اقتصر الشيخ على البسملة في البداية دون الخطبة؛ جمعاً بين الأدب والاقتداء، والسلامة من دواعي الرياء، وكأنه رجّح رواية الخفض في قوله ﷺ: «**كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بـ: الحمدُ لله**»[2] الحديث، على رواية الرفع على الحكاية لما ثبت في بعض الطرق: «**كل أمر لا يبدأ فيه بسمِ الله**»[3] الحديث.

وقوله: يَجِبُ، الوجوب لغة: السقوط، ومنه وَجبَت الشمس. والموت[4]، ومنه قوله ﷺ: «**إذا وَجَب المريض فلا تبكينّ باكية**»[5]. وفي غيرها: أمّا شرعاً؛ فهو اقتضاءُ فعلٍ غيرَ كَفٍّ، ينتهض تَرْكه في جميع أوقاته سبباً للعقاب. وهو على قسمين:

- وُجُوب عَيْنِيّ: وهو ما لا يسقط فيه الطلب عمّن لم يفعل بفعل غيره.
- وكِفَايَة: وهو بخلافه.

---

(١) في (أ) و(خ): تبدّل.

(٢) رواية الخفض أخرجها ابن ماجه في النكاح عن أبي هريرة قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع». ورواية الرفع أخرجها أبو داود في الأدب عن أبي هريرة أيضاً، ولفظها عنده: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع، كل كلام لا يبدأ فيه بـ: الحمد لله فهو أجذم».

(٣) الحديث بلفظ البداية بـ: بسم الله الرحمٰن الرحيم أخرجه عبد القادر الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة (كنز العمال، للمتقي الهندي ١/ ٥٥٥).

(٤) في (أ) و(ت): والثبوت.

(٥) أخرجه الإمام مالك في الجنائز، باب النهي عن البكاء على الميت؛ والنسائي في نفس الكتاب والباب؛ وأبو داود في الجنائز، باب في فضل من مات في الطاعون.

وأمّا عقلاً: فهو اقتضاءُ الشيء لذاته شيئاً آخَرَ. وقد يُختَصُّ الوجوب باقتضاء الوجود.

والمكلَّف[1]: اسم مفعول لمن وقع عليه التكليف.

والتكليف: إلزام ما فيه كُلفَة، أو طلب الفعل مطلَقاً.

والشرع: يطلق مصدراً لشَرَعَ بمعنى استفتح، ويطلق اسماً بمعنى الشارع، والمراد به الباري جلّ وعلا؛ إذ هو الشارع حقيقةً، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ [الشورى: ١٣]، أو الرسول؛ إذ هو المبلِّغ.

ويطلق والمراد به: القواعد الدينية والأحكام السمعية. فقوله: «شرعاً»، يرجِع للوجوب إخراجاً للوجوب العقلي.

والعَقْدُ: هو الرَّبط لغةً، ثم نُقِل لتصميم القلب على إدراكٍ تصوُّريٍّ أو تصديقيٍّ.

والتصديقيُّ:

- عِلمٌ إن كان جَزماً وطابَقَ عن مُوجِبٍ.
- وجهلٌ[2] إن لم يطابِق.
- واعتقادٌ إن طابَق لغير مُوجِبٍ، ويسمى تقليداً[3].
- وظنٌّ إن لم يُجزَم به وكان راجحاً.

ومراده بالعَقْدِ الصحيح هنا: العِلْم، أو الاعتقاد الشامل له وللتقليد، بناءً على أنّ التقليد يُجزِئ.

والتوحيد[4]، مصدر وحَّد: إذا أوقَع نِسبَةَ الواحد إلى موضوعه.

---

(١) حَقِيقَةُ المُكَلَّفِ: هُوَ البَالِغُ العَاقِلُ الَّذِي بَلَغَتْهُ الدَّعْوَةُ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) والجهل بسيط ومركب، فَحَقِيقَةُ الجَهْلِ البَسِيطِ: هُوَ عَدَمُ إِدْرَاكِ أَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ. وحَقِيقَةُ الجَهْلِ المُرَكَّبِ: اعْتِقَادُ أَمْرٍ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ. (المصدر السابق).

(٣) في (خ): التقليد.

(٤) التوحيد: هو التصديق بوحدانية الله تعالى؛ أي: التصديق بما جاء به النبي ﷺ من الخبر الدال على أنه تعالى واحد في الألوهية لا شريك له. والتصديق بذلك الخبر =

والصفات، جمع صفة: وهي المعنى القائم بالذات.

ومعنى القيام هنا: هو الاختصاصُ الناعت، أي بحيث يكون الذات منعوتاً بما يجري عليه من المعاني.

ثم الصفات على ثلاثة أقسام:

- نفسيّة[1].
- ومعنى[2].
- ومعنوية[3] عند من يثبت الحال.

وعلى قسمين عند من ينفيها، وهما الأوّلان.

ـ أمّا النفسية، فعند أهل الحال هي: الحالُ الثابِتَة لغيرِ معنًى زائدٍ على الذات.

ـ والمعنويّة: هي الحالُ الثابتة لمعنًى زائدٍ على الذات، كالعالِميّة.

ـ والمعنَى: هو الصِّفَةُ المقتَضِيَة للحال.

وأمّا عند غيرهم:

ـ فالنفسيّة: ما لا يتوقَّفُ حصولُه للذات على أمرٍ خارجٍ عن الذات، بل هو راجع إلى نفس الذات.

= معناه: أن ينسب إلى الصدق ومطابقة الواقع، أي التكلّم بما يدل على صدقه ومطابقته للواقع، إما بالقلب واللسان معاً وهو التصديق النافع في الدنيا والآخرة، أو باللسان فقط وهو النافع في الدنيا لا غير، أو بالقلب فقط وهو النافع في الآخرة خاصة، على خلاف في ذلك بين من يجعل النطق اللساني ركناً أساسياً أوْ لا، وستأتي المسألة.

(١) حَقِيقَةُ الصِّفَةِ النَّفْسِيَّةِ: هِيَ الَّتِي لَا يُعْقَلُ المَوْصُوفُ بِدُونِهَا. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: هِيَ الَّتِي لَا تَتَقَرَّرُ حَقِيقَةُ الذَّاتِ بِدُونِهَا. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: هِيَ الَّتِي لَا يَصِحُّ تَوَهُّمُ انْتِفَائِهَا مَعَ بَقَاءِ الذَّاتِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) حَقِيقَةُ صِفَاتِ المَعَانِي عَلَى الجُمْلَةِ: كُلُّ صِفَةٍ مَوْجُودَةٍ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ تَعَالَى، مُوجِبَةٍ لِذَاتِهِ حُكْماً. (نفس المصدر).

(٣) حَقِيقَةُ الصِّفَاتِ المَعْنَوِيَّةِ عَلَى الجُمْلَةِ: كُلُّ صِفَةٍ ثُبُوتِيَّةٍ لَا تَتَّصِفُ بِالوُجُودِ وَلَا بِالعَدَمِ، مُلَازِمَةٌ لِصِفَاتِ المَعَانِي. (نفس المصدر).

ـ والمعنى: ما كان خارجاً عن الذات قائماً بها.

وقد يقال: الصفات على أقسام:

○ نَفسِيَّة.

○ ومَعنوِيَّة.

○ وقُدُسِيَّة: وهي صفات السَّلْبِ[1].

○ وفِعْلِيَّة[2]: كالخَلْقِ والرَّزْقِ.

○ وجَامِعَة[3]: كعزّة الله وجلاله؛ إذ يقال: جلَّ بكذا، وجَلَّ عن كذا، فتندرج في الأوّل الصفات الثبوتية، وفي الثاني السلبيّة.

وقد يقال:

○ صفاتُ الجلال: وهي كل صفةٍ سَلبِيَّة.

○ وصفاتُ الإكرام: وهي كل صفةٍ ثبوتية؛ قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرحمٰن: ٧٨].

و«الله»: اسمٌ عَلَمٌ على الذات الواجب الوجود جلَّ وعلا، وهو اسمٌ مُختَصٌّ به تعالى، فلا يُسَمَّى به غيرُه شَرعاً، ولم يَقع خارجاً؛ حفظاً لأحديّته، وتنبيهاً للعقول السليمة على عدم المشاركة في ذاته، فكما لا مشاركةَ في اسمه وضعاً وعَلَماً، فكذلك لا مشاركة في المسمَّى وجوداً وعيناً.

---

(١) حَقِيقَةُ صِفَاتِ السُّلُوبِ: كُلُّ صِفَةٍ تُنَافِي مَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَتَّصِفَ بِهِ البَارِئُ. وإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: كُلُّ صِفَةٍ سَلَبَتْ عِنِ اللهِ أَمْراً لَا يَلِيقُ بِهِ. (نفس المصدر).

(٢) حَقِيقَةُ صِفَاتِ الأَفْعَالِ: عِبَارَةٌ عَنْ صُدُورِ الأَثَرِ عَنْ قُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ، كَخَلْقِهِ وَرِزْقِهِ. (نفس المصدر).

(٣) حَقِيقَةُ الصِّفَاتِ الجَامِعَةِ: عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى يَنْدَرِجُ فِيهِ سَائِرُ أَقْسَامِ الصِّفَاتِ: كَالكِبْرِيَاءِ، وَالعَظَمَةِ، وَالأُلُوهِيَّةِ، فَإِذَا قُلْتَ: تَكَبَّرَ اللهُ بِكَذَا، دَخَلَ كُلُّ مَا يَجِبُ، وَإِذَا قُلْتَ: تَكَبَّرَ اللهُ عَنْ كَذَا، يَخْرُجُ كُلُّ مَا يَسْتَحِيلُ، ثُمَّ كَذَا فِي العَظَمَةِ وَالأُلُوهِيَّةِ. (نفس المصدر).

تتميم وتحقيق:

اعلم أنّ ها هنا مقامين:

- **الأوّل**: فيما يتعلق بالاسم من حيث هو.

- **الثاني**: فيما يتعلق بهذا الاسم الخاصّ.

أمّا الأوّل، فالاسم قد يطلق في اللغة عموماً والمراد به: اللفظ المفرَد الموضوعُ لمعنًى تامٍّ أو غير تامٍّ، مقترنٍ بزمان أو غير مقترن به، وقد يطلق خصوصاً والمراد به: ما وُضِع لمعنًى مفردٍ[1] تامٍّ غير مقترِنٍ بزمان، وهذا المعنى هو المتبادر منه عند الإطلاق، وهو الذي يريده المتكلم، وهو المراد بالتسمية من حيث الوجود الخارجي، لا من حيث الذهني.

وبالجملة، فهناك أربع أمور:

- التسمية: وهي فعلُ الفاعل، وهي جعل اللفظ بإزاء المعنى.
- والاسم: وهو اللفظ المجعول.
- والمسمَّى: وهو المجعول له.
- والمسمِّي: وهو الجاعل.

ومن المعلوم عند الأشعري أنّ التأثير هو الأثرُ من حيث الخارج، فإذاً التسمية هي الاسم من حيث الخارج.

وقد اختلفوا في الاسم: هل هو المسمَّى مطلقاً، أَوْ لَا، أو الفرق بين أسماء الأفعال كالخالق فهو غير المسمَّى، وأسماء الذات كالله فهو هو، وأسماء الصفات فلا هِيَ هُوَ ولا هي غيرُه.

والأوّل لأكثر الأشاعرة[2] والمحدِّثين؛ متمسّكين بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، وحاصل الاستدلال: المسبَّحُ هو الاسمُ، والمسبَّحُ هو المُسمَّى. أمّا الكبرى فقطعيَّة من الدين، وأمّا الصغرى فللآية

---

(١) في (ت): وضع مفرداً لمعنى.

(٢) في (ت): الأشعرية.

المذكورة. وقال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠]، والاستدلال كما تقدّم.

والثاني لأكثر المتأخرين، متمسكين بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وبقوله ﷺ: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً**»(١) الحديث. وحاصل الاستدلال أنّ الاسمَ متعدِّد، ولا شيءَ من المسمَّى بمتعدِّد.

والثالث للشيخ الأشعري، بناءً على أصلِه من أنّ الأحكام الجارية على الذات مرجعها إلى صفات الذات كالعالِم، أو(٢) الأفعال كالخالق. وحاصله أنّ مدلول العالِم العلمُ القائم بالذات، والعلم لا هُوَ هُوَ(٣)، ولا هو غيره، والخالقِ الخَلقُ، والخلقُ غيره؛ إذ هو الأثَر الحادث.

وبالجملة، فالمسألة مشكلة؛ لأنّ قولهم الاسم هو المسمَّى، إن أريد به مصدوق الاسم ـ وهو الذي يعطيه عقد الوضع ـ، والاسم مفسَّر باللفظ حتى يكون مصدوقه نحو لفظ العالِم والخالِق والقادِر، فهو لا يصحّ؛ للقطع بأنّ كل ذلك ألفاظ وحروف، ولا شيء من المسمَّى كذلك، وإن أريد به (ا، س، م) فهو أفسد، وإن أريد به مفهوم الاسم من حيث هو، فلا شكّ في صِدْقِه على ما تحته من الألفاظ، وهي(٤) مسمَّياته، فيصدق أنّ المسمَّى هو الاسم ولا يتصوّر نزاع فيه، وإن أريد أنّ الاسم يقال بالاشتراك، فتارة يطلق ويراد به اللفظ، وتارة يطلق ويراد به المسمَّى، حتى يكون قول القائل: رأيت اسم زيد، بمعنى: رأيت مسمَّى زيدٍ، وهو المراد بقولك: رأيت زيداً، فهذا بحث لغويّ يتوقف على الوضع والاستعمال، وليس من مسائل الاعتقاد في شيء، وكأنّ هذا هو مرجع كلام الشيخ، والله أعلم.

وأمّا الصوفي فيقول: الاسم حقيقة هو ما انجلَى به الشيءُ وتَعيَّن به عند

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في الدعوات، باب لله مائة اسم غير واحد؛ والإمام مسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها.

(٢) في (ت): و.

(٣) في (أ) و(خ): لا هو هي.

(٤) في (ت): ومعنى.

المدرِك له والعارف به. ومرجع الاسم عندهم إلى ذات الشيء من حيثُ تَعيُّنُهُ بتعيُّنٍ[١] ما، وعند حصول ذلك التعيُّنِ[٢] أو صورَتِهِ في نفس المُدرِكِ له[٣] قد ينساق اللّسانُ إلى التلفّظ بما يناسب ما في الضمير، فيرتسم في ذهن السامع منه صورَةُ ما عرفه المدرِك منه، فعند ذلك يسمّى ذلك اللفظ اسماً، إما بالعلاقة[٤] أو بالاشتراك.

وبهذا يظهر أنّ الاسم قد يكون حقيقة هو المسمَّى، وأنّ الألفاظ أسماءُ الأسماء، كما يقوله المحقق الأعظم: إن الألفاظ الجارية على اللسان أسماءُ أسماءِ الله، لا أسماء الله تعالى، يعني بالتحقيق وإهمال الواسطة، وأسماؤه باعتبار الواسطة، وأنّ في كل اسم كل اسم.

وبالجملة، فلمّا كانت أسماء الله تعالى ترجع إلى تجلّياتِه، وتجلّياتُه لا نهاية لها، كانت الأسماء بهذا الاعتبار لا نهاية لها، فهي غير منحصرة؛ قال ﷺ: **«اللهمّ إني أسألك بكل اسم هو لك سمَّيت به نفسك، أو أنزَلته في كتابك، أو علّمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»**[٥]، وقال ﷺ: **«لا أُحصِي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»**[٦].

ثم إنّ أسماء الله تعالى توقيفيّة عند أكثر الأشاعرة وجميع المحدّثين والصوفيّة، وخالف القاضي مطلقاً، والغزالي[٧] في الصفات، وتوقّف إمام الحرمين.

---

(١) في (ت): تعيينه بتعيين.

(٢) في (أ) و(ت): التعيين. والتعيُّنُ: ما به امتاز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره. (التعريفات، للجرجاني ص١٢٥).

(٣) له: ليست في (خ). (٤) في (خ): بالعلامة.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن مسعود مرفوعاً؛ وأخرجه ابن حبان في صحيحه؛ والحاكم في المستدرك.

(٦) أخرجه الإمام مسلم في الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود؛ والترمذي في الدعوات، باب في دعاء الوتر؛ والنسائي في الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غير شهوة.

(٧) هو: محمد بن محمد بن أحمد، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي، =

ومعنى التوقيف ـ عند ما عدا الصوفي ـ هو أنّ طريق العلم بها هو النصُّ ولو آحاداً، خلافاً لمن اشترط التواتر والإجماع.

وهل يصح فيها القياس أم لا؟ فيه تردُّدٌ بناءً على أن التسمية من باب العمل أو من باب الاعتقاد.

وأمّا الصوفي فيقول: أسماءُ الله توقيفية، بمعنى أنها موقوفة على التعليم الإلهي، والتعليم الإلهي: إلقاءُ الحقِّ على قلبِ عَبدِه عِلماً من لَدُنْهُ؛ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وقال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وقال ﷺ: **«أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَداً مِنْ خَلْقِكَ»**[1].

هذا، وإنّ الكلام على ما وَرد منها، وعلى إحصائها، وهل هو عددٌ أو حِفْظ، أو تعبُّد أو عِلْم، أو تعلُّق أو تخلُّق، أو تحقُّق أو فَهْمٌ إلى غير ذلك من العلوم المكنونة والأسرار المصونة التي ضُنَّ بها على غير أهلها، وأُعطِيَت لمن جعَل نفسَه فيها أقلَّ مَهْرِها ـ خارجٌ عن المقصود من هذه العجالة، إذ ذلك عِلم مختَصٌّ بنفسه، وإنما نذكر ها هنا ما يمسّ المعتقَد فقط.

وأمّا الثاني، وهو ما يتعلَّق بهذا الاسم الخاص؛ فنقول: قد تقدّم أنه مختصٌّ بالذات العليّة، واختُلِف هل هو اسم للذات من حيث هو، أو اسم للذات من حيث الصفات[2]؟ وعلى هذا اختلفوا هل هو مشتقّ أم لا؟ فبالنظر

= الإمام العالم الزاهد العابد، الحامل للفقه الشافعي والأصلين على كاهله. ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، ثم قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين حتى تخرج وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، وكان يصفه فيقول: الغزالي بحر مغرق. ولم يزل ملازماً له إلى أن توفي، فخرج من نيسابور وجال البلاد واشتهر وطار صيته. توفي بطوس يوم الاثنين رابع عشر جمادى الأخيرة سنة ٥٠٥هـ. ومصنفاته أشهر من أن تذكر. (انظر: الأعلام ٧/ ٢٢).

(١) من حديث عبد الله بن مسعود السابق تخريجه.

(٢) ومن ذهب إلى هذا القول قال: حَقِيقَةُ اسْمِ الجَلَالَةِ: اسْمٌ جَامِعٌ لِمَعَانِي الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالأَفْعَالِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: اسْمٌ لِمَوْجُودٍ وَاجِبِ الوُجُودِ، مَوْصُوفٍ بِالصِّفَاتِ، مُنَزَّهٌ عَنِ الآفَاتِ، لَا شَرِيكَ لَهُ فِي المَخْلُوقَاتِ. فَقَوْلُنَا: «اسْمٌ لِمَوْجُودٍ» رَدٌّ عَلَى الدَّهْرِيَّةِ القَائِلِينَ بِأَنَّ الأَرْحَامَ تَدْفَعُ وَالأَرْضُ تَبْلَعُ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ. وَقَوْلُنَا: =

الأوّل يكون غيرَ مشتقٍّ، وعليه جمهور العلماء من أهل علم الكلام والحديث والتصوف، وبالنظر الثاني يكون مشتقّاً.

ثم إذا كان مشتقّاً، فهو من معنًى مسلتزِم لسائر الصفات الإلهية، فلذلك كان الأحسن في اشتقاقه أنّه من «وَلِهَ»[1] بمعنى تَحيَّرَ، فهو فِعالٌ بمعنى مفعول، أي المتحيَّرُ فيه؛ وذلك لأنّ أبصار الألباب تحيَّرَت وتفرَّقَت عند ظهور شمس جماله، واندكَّت جبالُ العقول عند تجلِّي نورِ جلالِه، وذلك يستلزم التميُّزَ[2] عن سائر الممكنات بذاته، والتعذُّر[3] من أن يُنالَ شيءٌ من حقيقة أفعاله، فضلاً عن صفاته وذاته. وبالجملة، فهذا الاشتقاق يُشعِر بالاتصاف بصفات الجلال وصفات الإكرام التي لا يمكن المشاركة فيها، وذلك هو صفة الألوهية أو مستلزم لها.

أو يكون مشتقاً من «أَلَهَ» بمعنى عَبَدَ، ففِعال أيضاً بمعنى مفعول، أي معبود. ولأنه جلّ وعلا متَّصِف بجميع الصفات التي بها إيجادُ الأشياء وحفظها، وكلّ ما كان كذلك فهو منقادٌ له ومُنذَلّ[4]، وكلّ ما كان كذلك فهو معبود. فهذان الوجهان أحسن ما ذُكِر في الاشتقاق، وسائر وجوه الاشتقاق المذكورة في الكتب المبسوطة ترجع إلى أحدهما بالتأمل.

وأمّا الألف واللّام الداخلة على هذا الاسم ـ على القول بالاشتقاق ـ فهي إمّا للتعريف مجرّد ابتداء، أو له مع التفخيم. ولزومها[5] إمّا لأنها[6] عِوَض عن المحذوف، وإمّا لأنه منقول. فسبحان المرتَفِع عن الأوهام، المنحَجِب عن الأفهام، الظاهرِ لذوي العقول بشواهد الأعلام.

= «وَاجِبِ الوُجُودِ» رَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ: إِنَّ اللهَ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى! ـ جِسْمٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ جِسْماً يَكُونُ جَائِزَ الوُجُودِ. وَقَوْلُنَا: «مَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ» رَدٌّ عَلَى المُعَطِّلَةِ النَّافِينَ لِصِفَاتِ المَعَانِي. وَقَوْلُنَا: «لَا شَرِيكَ لَهُ فِي المَخْلُوقَاتِ» رَدٌّ عَلَى القَدَرِيَّةِ القَائِلِينَ بِأَنَّ العَبْدَ يَخْلُقُ أَفْعَالَهُ الِاخْتِيَارِيَّةِ أَهْلَكَهُمُ اللهُ تَعَالَى. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(١) في (أ) و(خ): أله.
(٢) في (ت) و(خ): التمييز.
(٣) في (أ) و(ت): التعزز.
(٤) في (ت): ومذل.
(٥) في (أ) و(خ): ولزومهما.
(٦) في (أ) و(خ): لأنه.

وأمّا على أنه موضوع للذات من حيث هي، وعلى أنّه غير مشتق، فالألف واللّام جزآن، وعلى هذا القول يجري قول من قال: إنه اسم الله الأعظم، وعلى هذا القول جماعة من أهل العلم. وربما يُقوّى هذا القول بما اشتمل عليه من الخواصّ بحسب مادّته وصورته، وذلك لأن مادته (أ لـ لـ ـه)، فالألف: الذات القيّوم، واللّام: لامُ الأمرِ والاتصال، ثم لامُ الخَلْق والانعطاف، والهاء هاء الهويّة[1] والرجوع، وصورته صورة[2] الوجود المتنزل؛ إذ الأمر يتنزل من الحقّ للخَلْق ثم يرجع إليه: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وإنما أدغمت اللّام الأولى في الثانية إشارةً إلى بطون الأمر في الخلق، فافهم.

وقد قيل: إنّ هذه صورةُ هذا الاسم الأعظم في كل كتاب، وإنه وُجِد في صحف إدريس وإبراهيم وألواح موسى عليه السلام. ويقال إنها نزلت ورقة مع مائدة عيسى عليه السلام فيها مكتوب: الله الرّب، وهو الذي لا بدّ منه، وبه يجب التمسك، وإليه يرجع الأمر كله. ثم بعد ذلك هذه الحروف (ا لـ لـ ـه).

ويُذكر أنه سُئل جعفر الصادق[3] رضي الله عنه بمحضر جابر بن حيّان[4] عن هذا الاسم، فبادر جابر إلى النطق بالجواب وقال: يا هذا! لا اشتقاق له، وقد قيل إنّ أصله إِلَهٌ، فزيدت فيه اللّام تعظيماً فقيل الإله، ثم حذفوا الهمزة المتخللة وأدغموا اللّام التي للتعظيم في التي تليها، وقيل أصله لَاهٌ فزيدت اللّام كذلك، وقد قيل من التألُّهِ وهو التعبُّد.

---

(١) في (ت): الألوهية.
(٢) صورة: ليست في (أ) و(خ).
(٣) هو: جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الهاشمي القرشي، أبو عبد الله، الملقب بالصادق. كان من أجلاء التابعين، أخذ عن الإمام أبي حنيفة والإمام مالك. ولد بالمدينة سنة ٨٠هـ، وتوفي بها سنة ١٤٨هـ. (انظر: الأعلام ٢/ ١٢٦).
(٤) هو: جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي، أبو موسى: فيلسوف كيميائي، كان يعرف بالصوفي. من أهل الكوفة، وأصله من خراسان، وتوفي بطوس سنة (٢٠٠هـ). له تصانيف كثيرة، قيل: عددها ٢٣٢ كتاباً، وقيل: بلغت خمسمائة، منها: مجموع رسائل، وأسرار الكيمياء، وعلم الهيئة. (الأعلام ٢/ ١٠٣).

فلمّا فرغ قال له جعفر: استغفر الله من هذا الإقدام على اسم الله الأعظم، هو الذي يتنزل على ذاته، وهو كذا في كل لوح وصحيفة وكتاب منزّل، ولا يُعلَم في لغة لسان، وإن كان فهو على جهة الاتفاق. واعلم يا جابر بن حيان أنّ السرّ الإلهي في تصريفه ومعرفة دورانه وسكونه في الضمائر، وبه كانت الأصناف[1] الطبيعية والفلكية وما عندها وما فيها، ثم هو يشرح الغاية، ولمّا عَلِمه رسول الله ﷺ حصل على فضل الدرجة الرفيعة، بهذا أخبرني أبي عن أبيه عن جده. انتهى.

وبالجملة، فهذا الاسم المبارك من كل الوجوه هو العلَم المخصوص، وسائر الأسماء تجري عليه جريان الصفات على الموصوف. وما قيل من أنّ عَلَمِيّة هذا الاسم تنبني على أنّ حقيقة الذات هل هي معلومة أم لا، فإن كان الأول صحَّ أن يكون عَلَماً؛ إذ هو موضوعٌ بإزائه على ذلك التقدير، وإلا فلا يصحّ؛ ففيه نظرٌ، إذ ذلك إنما يتمّ على تقدير أن يكون الواضعَ غيرُ الله ﷻ، وأنّ الوضع يتوقف على العلم بالموضوع له من كل وجهٍ، وكلاهما ممنوع. بل الحقّ أنه جلّ وعلا هو الواضع، فقد وَضَع هذا الاسم على ذاته لعِلمِه بذاته، ثم أعلمَ به ملائكته ورسله صلواته عليهم أجمعين. فهذا ما يسَّره الله جل وعلا في هذه المسائل من حيث المعتقد تمهيداً وتتميماً.

وأمّا ما يخصّ الصوفي ومن فوقَه من هذا الباب، فليس هذا محلُّه؛ إذ ذلك من علوم الكَشْف والتحقيق، لا من علوم الاعتقاد وتمهيد الطريق، فاعلم ذلك.

ولنرجع إلى تتميم ما كنا فيه فنقول:

التصديق: هو نسبة الصدق إلى المخبِر أو الخبَر[2].

والصِّدْقُ: مطابَقةُ الواقِع.

والرُّسُل: جمع رسول، فعول من السفارة، فهو رسول بمعنى سفير

---

(١) في (ت): الأجسام.

(٢) في (أ) و(خ): أو المخبر عنه.

بين الله وبين العقلاء من خَلقِه ليبلِّغَ لهم ما لم تَصِل إليه عقولُهم من الكمالات العِلمِيَّة والعَمَلِيَّة.

ومعنى هذه الكلمات أنّ العبد المكلَّف يَجِبُ عليه وجوباً شرعِياً تحصيلُ العِلم بوَحدانية الله تعالى وصفاته[1] وتصديق رُسلِه. أمّا أنّ هذا واجب، فبالإجماع من جميع العقلاء، ولا عبرة بمنكِر الرسالة؛ إذ هو مُباهِت أو جاهل. وأمّا أنّ ذلك الوجوب بالشرع، فهو معلوم من أهل السنّة، إلا ما نقله صدر الشريعة[2] في «التنقيح» أنّ الحنفية يوجبونه بالعقل[3] على ما ذكره في طالعة «التنقيح»، حيث ذكر حدَّ أبي حنيفة ﷺ للفقه بقوله: الفقه: مَعرِفةُ النفس ما لَها وما عليها.

وبالجملة، المسألةُ فرعُ الحُسن والقُبح العقليَّين، وستأتي.

ودليل الجماعة: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والإجماع، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

---

(١) وصفاته: ليست في (خ).

(٢) هو: عبيد الله بن مسعود بن عبيد الله بن محمود المحبوبي: عالم محقق وحبر مدقق له تصانيف مفيدة منها التنقيح في أصول الفقه وشرحه المسمى بالتوضيح وشرح الوقاية. (الأعلام ٤/١٩٨).

(٣) ربما أوهم كلام الشارح مطابقة مذهب الماتريدية لمذهب المعتزلة في إيجاب معرفة الله تعالى بالعقل، ويدفع ذلك الوهم قول الشيخ أكمل الدين الحنفي في شرح وصية الإمام أبي حنيفة حيث قال: قال أصحابنا ـ أي الماتريدية ـ: العقل آلة تعرّف حسن بعض الأشياء وقبحها ووجوبَ الإيمانِ وشكرِ النعم. والفرق بين قولنا وقول المعتزلة أنهم يقولون: العقلُ موجبٌ بذاته، لأنهم يقولون: إن العبد موجد لأفعاله. وعندنا العقل آلة للمعرفة، والموجب هو الله، لكن بواسطة العقل، كما أن الرسول معرّف للوجوب، والموجب هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة الرسول.اهـ.
ثم قال بعد قليل: واعلم أن أصحابنا ـ أي الماتريدية ـ قد ذكروا أنه لا نعني بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله أو العقاب بتركه؛ إذ هما يعرفان بالسمع، وإنما نعني به أن يثبت في العقل نوع رجحان للإتيان بالإيمان بحيث لا يحكم العقل أن الإتيان والترك فيهما سيان، بل يحكم بأن الإيمان يوجب نوع مدح، والامتناع عنه يوجب نوع ذم، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة في هذه المسألة. (شرح وصية الإمام أبي حنيفة. مخ).

﴿نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فلو كان الوجوبُ بالعقل لما وقف التعذيب على بعثة الرّسل.

ثم إنهم اختلفوا في أوّل واجب ما هو؛ أمّا الأشاعرة، فمنهم من قال: أوّل واجب المعرفة. ومنهم من قال: أوّل واجب النظر. ومنهم من قال: أوّل واجب أوّل جزء منه. ومنهم من قال: أوّل واجب القصدُ إليه[١]. والخلاف بالتحقيق لفظي، بناءً على ما هو المعتبَر في الأوّل قصداً أو وسيلةً، قريباً أو بعيداً.

والحق أنّ أوّل واجبٍ قصداً: المعرفةُ، ووسيلةً قريباً: النظرُ، وبعيداً: القصدُ، وتوسُّطاً: أوّلُ جزءٍ. أمّا إنّ أوّل واجب قصداً هو المعرفة؛ فلقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، قال ابن عباس: إلا ليعرفون، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ﴾ [الطلاق: ١٢]، وأمّا أنّ النظر وسيلة قريبة فبالوجدان، وكذلك أوّل جزء، وكذلك القصد، والدليل على وجوبها جملةُ ما تقرَّر في الأصول أنّ ما لا يتمُّ الواجبُ المطلَق[٢] إلا به، مقدوراً مطلقاً، أو[٣] شرطاً شرعيّاً، فهو واجب.

وأمّا أهل الحديث، فأوّلُ واجبٍ عندهم الإقرارُ بالشهادتين ولوازمها مطابِقاً بذلك قلبَه؛ ودليله ما في الصحيح: **«أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لا إِلَهَ إِلّا اللهُ»**[٤]، فجَعل المقاتَلة اللازمة للكفر مغيّاةً بالنطق بالشهادتين، فالنطق بالشهادتين والكفر متنافيان بالنسبة إلى ما عُبِّدنا به ظاهراً، فالنطق أوّلُ

---

(١) حَقِيقَةُ القَصْدِ إِلَى النَّظَرِ: تَوْجِيهُ القَلْبِ بِقَطْعِ العَلَائِقِ المُنَافِيَةِ كَالكِبْرِ وَشِبْهِهِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) المطلق: ليست في (ت).

(٣) في (أ): أو مطلقاً. وهي ليست في (ت).

(٤) أخرجه البخاري في الإيمان، باب ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ﴾ [التوبة: ٥]؛ ومسلم في كتاب الإيمان، بَاب الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا الله مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله.

ما يُدخَل به لدائرة الإسلام ويُخرَج به عن دائرة الكفر، فهو أوّل ما يَجبُ أن يحصل في الزمن الثاني من زمن الفهم، فهو إذاً أوّلُ واجبٍ، وهو المطلوب.

والأشعري يقول له: ذلك لا يُخرِجُه عن الكفر من حيث الآخرة وإن أخرَجَه عنه من حيث الدنيا، فلا يُخرِجُه حتى يَعلَم ذلك، ولا يَعلَمُه إلا بالنظر العقلي، ولا يَنظُر حتى يَقصِد، فعند رَفْعِ السيفِ عنه يقال له: اقصد إلى النظر، وانظر فيما يحصّل لك العلم فيما أقررت به! وكان تقريره توقيعُ أحد شِقَّي «هل»، في قولنا مثلاً: هل[1] محمدٌ حقٌّ؟ فإيقاعُ نسبة الإيجاب بذلك هو الإقرار، ثم لا بدّ من الدليل بعد ذلك كما هو في سائر المسائل المفروضة.

والمحدِّث يقول له: قولك: «أمّا من حيث الآخرة فلا ينفَعه حتى يحصِّل المعرفةَ بذلك»، ممنوع! وإنما يتمّ على تقدير أن لا ينفعه التقليد، وأمّا إذا كان ينفعُه فلا، وإنّا نقول ينفعه إذا كان تقليداً للمحقِّ، والفرضُ كذلك. ولئن سلّمنا ذلك، ولكن قولك: «حتى يعلم ذلك بالنظر العقلي» ممنوع؛ لجوازِ حصوله بغير النظر العقلي. وسيأتي تكميل هذه المسألة عند كلام المصنف عليها.

وأمّا الصوفي، فهو يقول بقول الأشعري أو المحدِّث من حيث بدايته العامة، وأمّا من حيث بدايته الخاصة التي هي أوّل مرتبته[2] فيقول: أوّلُ واجبِ الإيمانُ، والإيمانُ: سَكينَةُ القَلبِ لخِطابِ الرَّبِّ، ثم إرسالُ الجوارح للخدمة شكراً للنعمة.

وتحصيل الإيمان يكون بحصول اليقظة، إمّا عن زاجرٍ[3] مُخرِجٍ، أو جاذبٍ مُزعِجٍ؛ قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ﴾ [الزمر: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]، ثم عند تمام هذا الإيمان يظفَرُ بروح اليقين، وقرارِ

---

(١) هل: ليست في (خ).
(٢) في (ت): مرتبة
(٣) الزاجر: واعظ الحق في قلب المؤمن، وهو الداعي إلى الله. (كتاب التعريفات، للجرجاني ص١٨٤).

العين برَفعِ الحجاب ومَحْوِ البَيْن، المعبَّر عنه في اصطلاحهم بمقام قاب قوسين[1]، وهذا لا يحصل عن الكسب والتعليم الإنساني، وإنما يحصل عن موهبة الربِّ سبحانه والتعليم الإلهي.

وقول الأشعري: أوّلُ واجبٍ هو القصدُ إلى النظر، أو النظر، إن أراد بالنظر الجاري على طريقةٍ مخصوصة فليس كذلك، وإن أطلقَه حتى يشمل النظر في الآيات الدالَّة، متلوَّةً كانت أو مجلوَّة، آفاقية كانت أو نفسانية، فصحيحٌ من حيث توطين النفس ورفع الشرك، لا من حيث تحصيل المقصود، فإنّ المقصود لا يحصل إلا بمجرد الذِّكر والتَّخلِّي عن الفكر. ولذلك قالت المشايخ: الفكر على المريد في ابتدائه حرام، كما هي في **«الرسالة»**[2].

وأمّا قوله: أوّل واجب قصداً هو المعرفة، فإن عنى المعرفةَ من كل الوجوه فذلك باطل؛ كيف وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]؟! وإن كان من بعض الوجوه فذلك ضروريٌّ لا يُكلَّف به: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقد قال بذلك جماعة منكم، وستأتي المسألة.

وأمّا قول المحدِّث: أوّل واجب هو الإقرار المطابِقُ لما في القلب، إن عنى بما في القلب الإيمانَ فَحَقٌّ، وإن عنى غيرَه فليبيِّنه.

وبالجملة فقد قال ﷺ: **«إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ»**[3]، والكلام فيما يُخرِج من عُهدَة تَكليفِ الحقِّ لا من تكليف الخَلْقِ؛ إذ نحن نتكلم فيما يحصِّلُ السعادة الأبدية، لا الحالية.

---

(١) زاد في (خ): أو أدنى.

(٢) يعني: الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت٤٦٥هـ).

(٣) لا يصح الحديث بنفي النظر إلى الأعمال، والصحيح ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم».

والصواب أنّ المعرفة المطلوبة معرفةُ الله ـ جلّ وعلا ـ من حيث أنه واحد، منفرد بالألوهية التي تتعلق بها عبادة الخَلْق وعبوديتهم له، كما قال ﷺ في الصحيح: «**أَوَّل مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللهِ، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ**..» الحديث بكماله[1].

وقوله: (**فَيُؤْمِنَ بِأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي مُلْكِهِ، وَلَا نَظِيرَ لَهُ فِي صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ، وَلَا قَسِيمَ لَهُ فِي فِعْلِهِ**).

أقول: الإيمان يقال لغةً ويقال شرعاً.

أمّا لغةً: فيطلق ويراد به التَّصديقُ والاعتراف، ويتعدّى بالباء؛ ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، ويطلق ويراد به الإذعان والانقياد، ويتعدّى باللام؛ ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، وهو مشتق من الأمن كما نبه عليه صاحب الكشاف، وكأنّ آمن به: أمّنه من التكذيب والإنكار عليه.

وأمّا شرعاً[2]: فاختلفت مقالة أهل السنّة والجماعة فيه على ثلاثة أقوال، وهي:

---

(١) أخرجه البخاري في الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة؛ ومسلم في الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٢) كما أن الإيمان في اللغة بمعنى التصديق، فكذلك في الشرع بمعنى التصديق، إلا أنه تصديق بأمور مخصوصة، وهي الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، فعلى ذلك يكون تعريف الإيمان الشرعي المستوجب شرعاً لأصل النجاة في الآخرة ـ لا الإيمان الكامل ـ: هو تصديق القلب ـ وحده ـ للرسول فيما علم مجيئه به ضرورةً، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً، تصديقاً جازماً مطلقاً، سواء كان لدليل أم لا. وهذا بناء على القول الراجح من أن إيمان المقلّد للحق مجزئ كما سيوضح ذلك الشارح.
وأما الإيمان الشرعي الكامل فيطلق على مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، كما في حديث الرسول ﷺ الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «**الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان**»، تنبيهاً على أن الإيمان الكامل يستتبع الأعمال، وأنه يحمل صاحبه على =

- هل هو الأمرُ القلبيُّ المعبَّر عنه بالإذعان والتصديق فقط، والنطق بموافقته شَرطٌ في إجراء الأحكام عليه؟ وهو اختيار حجة الإسلام.

- أو هو الأمر القلبي مع النطق، بحيث يكون الإيمان مركَّباً منهما؟ وهو قول الشيخ أبي الحسن وجماعة من أصحابه.

- أو هو ذلك المركَّب مع العمل بالجوارح، بحيث يكون مجموع الثلاث، وإن لم يعمل لم يُسلَب عنه الإيمان؟ وهو للمحدثين وجماعة من أهل التصوف. وهو مشكل؛ للزوم نفي الماهيّة[1] عند نفي جزئها، إلا أن يُتأوَّلَ بالإيمانِ الكاملِ، لا بمطلقه. وسنذكر هذه المسألة مستوفاة عند كلام المصنف عليها.

فمراده بـ«يؤمن» هنا معنًى أحد المذهبين الأولين فقط بقرينة التعدية. وأدخل الفاء على المضارع إشعاراً بترتُّبِ ما بعدها على ما قبلها، والمعنى: يُصدِّق مُذعِناً بأن لا إله إلا الله، إلى آخره.

ثم اعلم أنّ هذه الجملة - وهي قولنا: لا إله إلا الله - هي المفيدة لمضمون التوحيد الذي جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهي الكلمة الطيِّبة، ومفتاحُ الجنة، فلا بدّ من الكلام عليها من حيث الوجوه التي تتوقف الفائدة بها عليها، وذلك ينحصر في وجوه: في مفرداتها، وإعرابها، ومدلولها، والمقصود منها، وفضائلها وخواصها.

فنقول: «لا»: حَرفٌ موضوعٌ للنفي، وأصل النفي أن يتعلق بالنسبة فيرفعُها، فكان الأصل في «لا» أن تتعلق بالنسبة، لكن قد يعدل بـ«لا»[2] عن هذا الأصل فتدخل على المفرَد النكرة فيُرَكَّب معها حتى يكونا بمنزلة الكلمة

= الإتيان بالمأمورات والاجتناب عن المعاصي بحسب الاستطاعة، حتى كأنّ الأعمال من أجزائه التي لا تنفك عنه، لا لكونها داخلة في حقيقة الإيمان الشرعي الذي عليه مدار النجاة الأخروية كما تقدم.

(١) ماهيّة الشيء: ما به الشيء هو هو. (كتاب التعريفات، للجرجاني ص٢٧٥).

(٢) في (ت): بها.

الواحدة، يُعبَّر بها عن شيء محكومٍ به أو محكوم عليه، كقولك: «زيد لا عالم»، أو «لا حيّ جماد»، وإن كانَ التركيبُ لم[1] يعتبره النحويُّ إلا في جانب المسنَد إليه. وقد تدخل «لا» على الفعل المضارع فيُطلَبُ بهما الكفُّ عن الفعل أو نفيُه.

والحاصل أنّ «لا» تارةً يُقصَد بها رفعُ النسبة، وتارة يُقصَد بها رفعُ مدلول الفعل، وتارة يُقصَد بها عدم ماهيّة مدلول الاسم.

وبالجملة، «لا» أوسعُ حروف النفي مَوقعاً، فحين تدخل على النسبة يحصل التناقض بين القضيتين، وحين تدخل على المُفرَد يحصل التناقض بين المفردين، الذي مآله إلى العدم والملكة، ولوازمهما متباينان؛ إذ لازم التناقض بين القضيتين عدمُ الرفع، بخلافه بين المفردين. هذا هو التحقيق في «لا»، لا ما يعطيه كلام بعضهم من أنّ «لا» لِنفْي النسبة في جميع مواقعها.

هذا، وقد نصّ سيبويه[2] على أنّ قول القائل: لا رَجُل في الدار، «لَا رَجُل» منه في محلِّ رفعٍ بالابتداء، و«في الدار» خبر عنه، فمجموع «لا رَجلٌ» هو المسنَد إليه، فلو كانت «لا» لرفع النسبة لكانت هي النسبة الكائنة بين المسنَد والمسنَد إليه، فيكون المسنَد إليه هو «رَجلٌ»، وقد نصَّ على خلافه، والمسألة مسألة خلاف.

و«إلَه»: فِعَال من أَلَهَ بمعنى عَبَدَ، فهو بمعنى معبود. وبالجملة[3]، يجري فيه جميع الاشتقاقات التي تقال في اسم الله على القول بأنّه مشتَقّ. وبالجملة، فـ«إلَه» إمّا بمعنى مَعبُود، أو بمعنًى لازم له، فتكون دلالتُه على ذلك المعنى وَضعاً أو استعمالاً. وقد قال تعالى: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، المعنى: نَعبُدُ مَعبودَكَ ومَعبودَ آبائِك، فالإله هو

---

(١) في (خ): لا.

(٢) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (١٤٨ ـ ١٨٠هـ)، إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. (انظر: الأعلام ٥/ ٨١).

(٣) وبالجملة: ليست في (أ).

المعبود؛ إذ ذلك هو المتبادَرُ منه، فهو فيه حقيقةٌ، وَضعاً أو غَلبةً.

و«إلّا»: تأتي أداة للاستثناء أصلاً فيه كما قد عُلِم، وقد تأتي صِفَةً بمعنى «غَيْرَ». والاستثناء: هو الإخراج بحروف وُضِعت له، هذا إن أريد به المتَّصِل فقط، أو ما دلَّ على المخالَفة بـ«إلا» غير الصفة، أوْ أحد أخواتها إن أريد به[1] المتَّصِل والمُنفَصِل.

وقد تقرَّر في الأصول أنّ الاستثناءَ من النَّفيِ إثباتٌ، إمَّا وَضعاً وهو قول الجمهور، وإمّا بحسب[2] عُرْفِ الشرع في كلمة التوحيد، وهو قول أبي حنيفة على ما قرِّر في الأصول.

وقد اختُلِف في دلالة الاستثناء، والصحيح أنّ الإسناد بعد الإخراجِ، فارتفع التناقُضُ الذي يُوهِمُه ظاهر التركيب.

وبالجملة، فالإله مبتدأ، والخبَر محذوف، تقديرُه: موجود، أو في الوجود. و«الله»: بدَل من المحلّ، وتقدير المعنى: لا إلهَ غيرُ الله موجودٌ. أو هو الخبر، وتقدير المعنى: لا معبودَ غيرُ الله. أو هو المبتدأ، وما تقدم خبرُه، والتقدير: اللهُ هو المعبودُ. وعُدِل إلى التركيب الخاصّ قصداً إلى نفي ما يدعيه المعانِدُ صريحاً.

وبالجملة، فمفهوم هذه الجملة الكريمة إثباتُ الألوهية لله ونَفيُها عن غيره؛ قَصْرَ إفرادٍ إن كان المخاطَب بها مَجوسياً أو وَثَنِيّاً، أو قَلْبٍ[3] إن كان المخاطَب دِهْرِيّاً أو طَبيعيّاً على وجه، أو [تعيينٍ][4] إن كان المخاطَب بها واقفاً أو شاكّاً، فمدلولها إذاً هو التوحيد.

والتوحيد على أربعة أقسام: توحيد الألوهية، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات.

○ **فتوحيد الألوهية**: مرجعه أنّ الله هو الإله وَحْدَه، أي هو المنفرد

---

(١) به: ليست في (ت) و(خ).

(٢) في (أ) و(خ): وإما من حيث.

(٣) في (أ) و(خ): قلباً.

(٤) في جميع النسخ: تعييناً.

بوصف الألوهية التي من أجلها يُعبَد وَحدَه، الذي هو الوجودُ الذاتيّ الذي إليه يرجع كلُّ ممكنٍ لاحتياجه إليه.

○ **وتوحيد الأفعال**: مرجعُه إلى أنّ الله هو الفاعل وَحدَه.

○ **وتوحيد الصفات**: مرجِعُه إلى أنّ الله هو الحيُّ وَحدَه.

○ **وتوحيد الذات**: مرجِعُه إلى أنّ الله هو الموجود على الحقيقة وحدَه.

أمّا توحيد الألوهية: فهو صريحُ هذه الجملة الكريمة، وإليها دُعِيَ عمومُ الخَلْق، وبالإقرار بها يرتَفِع القَتْلُ؛ لقوله ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ**»[1]، وبالإيمان بها وبالاعتراف بها يُدخَل الجنّة؛ لقوله ﷺ: «**مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُخْلِصاً مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الجَنَّةَ**»[2]، ولحديث الشفاعة لقوله ﷺ: «**فَأَقُولُ: يَا رَبِّ ائذَنْ لِي فِي مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**»[3]، الحديث بكماله.

وعن هذا التوحيد يبحَثُ جميعُ العقلاء من المتكلمين وغيرهم من أهل النِّحل والمِلَل، وبه جاءت دعوة الأنبياء عموماً، قال ﷺ: «**أَفْضَلُ مَا قُلْتُهُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ**»[4]. وقال ﷺ: «**أَفْضَلُ مَا قُلْتُهُ أَنَا**»، ولم يقل: أفضل ما عملته فافهم. وبالجملة، فمن لم يُحصِّله فهو كافر بالإجماع، ولا سعادة له بالكليّة.

وأمّا توحيد الأفعال: فلم يَقُل به من الباحثين من أهل النظر إلا الأشعري وجماعة من أصحابه، واتفق عليه السلف الصالح وأهل الحديث والتصوف،

---

(١) سبق تخريجه ص٦٤.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده؛ وابن حبان في صحيحه؛ والطبراني في المعجم الكبير.

(٣) من آخر حديث الشفاعة الذي أخرجه الإمام البخاري في التوحيد، باب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم؛ والإمام مسلم في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

(٤) أخرجه الإمام مالك في الصلاة، باب ما جاء في الدعاء؛ والترمذي في الدعوات، باب في دعاء يوم عرفة.

ولم يَظفَر به عِلماً وحالاً إلا الصوفي، وبذلك فاز؛ إذ بذلك تتحقق العبودية ويُظفَرُ بلوازِمها من التوكّل وغيره؛ فافهم.

وأمّا توحيد الصفات: فلم يَظفَر به إلا خاصَّةُ الصوفية، الذين وجدوا بَوارِقَ الوصول، واستشرفوا على حصول المأمول.

وأمّا توحيد الذات: فلم يظفر به إلا المحقِّق.

وأعني بتوحيد الذات والصفات المختص بهؤلاء هو ما به يُتَحقَّقُ مَواتُ غير الله من حيث توحيد الصفات، وعدم ما سواه من حيث توحيد الذات.
وقد قيل: توحيدُ المحقِّق: هو غلبةُ الوَحدة الذاتية على الكَثرَة الصفاتية[1]، مع بقاء التمييز والكثرة؛ فافهم!

وأمّا توحيد الصفات بمعنى لا نظير له في صفاته، وتوحيد الذات بمعنى لا نظير له في ذاته، فكلٌّ قائِلٌ به، وهو معنى توحيد الألوهية، لم يُنكِرهُ إلا ثَنَوِيٌّ.

والتوحيد بأقسامه الأربع جاء في القرآن والسنّة والآثار، وعَلِمَه أهلُه ببرهان الأنفس والآفاق، وسيأتي تمام الكلام عليها.

وبالجملة، فالأدلة على ذلك متفاوتة في الوضوح، وأوضحها دلالةً توحيد الألوهية، ولذلك وقع إجماع العقلاء عليه.

وبالجملة، العلمُ بحسب الفهمِ، والفهمُ بحسب العقلِ، والعقلُ بحسب القَبولِ، والقبولُ بحسب رَفعِ المانع، والمانعُ العادةُ المألوفَة، ولذلك قيل: الوقوفُ مع العادَة حِرمانٌ.

وبالجملة، فهذه الكلمة أجمع العلماء[2] على وجوبها مرّةً في العمر، واختلفوا هل تتعين للدخول في الإسلام أو لا تتعيّن، بل يكفي كل ما يدل على الإسلام من قولٍ أو فعلٍ؟ على قولين؛ لقوله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»**[3]، ولحديث خالد حيث قتل من قال:

---

(١) الصفاتية: ليست في (ت).
(٢) في (خ): العقلاء.
(٣) سبق تخريجه ص٦٤.

صبأنا، ولم يحسنوا غير ذلك، فقال ﷺ: «**اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد**»[1].

وكذلك اختلفوا هل يكون بمجرَّدها مُسلِماً، حتى لو أنكر بعد ذلك الرسالة عُدَّ رِدّةً، أم لا حتى ينطق بالشهادتين، نظراً لاختلاف الرواية؟ هذا ما يسّره الله مما يتعلق بهذه الجملة ممّا يقال من حيث العقيدة.

وقول الشيخ: «يؤمن بأن لا إله إلا الله»، أي: يؤمن بأنّ الله هو الإلهُ وَحدَه. وهذا الكلام يتضمّن بأنّ الله موجود، وإلهٌ، وواحد[2]. وكلّ واحد منها مطلب برأسه يأتي الكلام عليه بعدُ حيث يُخبِر المصنّف بها عنه.

وقوله: وَحْدَهُ: حَالٌ، والواحد: من اتصف بالوَحدة وقامت به. والوَحدة من الأمور الاعتبارية[3] على ما قُرِّر في محلّه، وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور مشتركة في الماهيّة.

والواحد على قسمين: حقيقي: وهو الذي لا ينقسم بوجه، وإضافي: وهو الذي لا ينقسم بوجه دون وجه. وقد يقال: الواحد على ما لا نظير له، وعلى مبدإ العدد، وعلى الواحد بالاتصال، وعلى الواحد بأنه كلٌّ وتمام، وعلى الواحد بالشخص، أو بالنوع، أو بالجنس، أو بالموضوع، أو بالمحمول إلى غير ذلك.

والمقصود من الواحد الجاري عليه ـ جلّ وعلا ـ بالمعنى الذي لا ينقسم، والذي لا نظير له، وهو المعنيُّ بنفي الكمّ المتّصل والمنفصل عنه؛ لأنه لو انقسم لدخل تحت المقدار، والمقدارُ كمٌّ متَّصِل، ولو كان له نظير

---

(١) أخرجه البخاري في المغازي، باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة؛ والنسائي في آداب القضاة، باب الرد على الحاكم إذا قضى بغير الحق.

(٢) في (أ) و(خ): وإله واحد.

(٣) الأمور الاعتبارية، وتسمى الأمور الكلية أيضاً: هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الأمور التي لا وجود لها في الخارج. ووجودها ليس إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي ١/ ٣٢).

لدخل تحت العدد، والعددُ كمٌّ مُنفَصِل. والمقصود نفيُهما عن ذاته جلّ وعلا، وهو المراد من اتصافه بالوَحدانية عند الجمهور، وسيأتي كمال المسألة.

وقوله: لا شريك، فعيل من الشركة: وهي كون الشيء بحيث يتَّحد مع غيره في شيءٍ، موضوعاً كان أو محمولاً، صفةً أو موصوفاً، متعلَّقاً كان أو أثراً.

وقوله: فِي مُلْكِهِ: المُلكُ يقال مَصدراً: وهو إمضاءُ التصريف على حدود ما ينهجه الممضِي لمن شأنُه التصرُّف بدواعي نفسه وما أبدي في ذاته. واسماً: وهو كل مكوَّنٍ من حيث ظهوره بإمضاء[1] التصريف[2].

ومعنى لا شريك له في المُلْكِ، أي: هو الملِك وحده؛ إذ هو المالك والملك، ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ الآية [آل عمران: ٢٦].

وقوله: لا نظير له، النظير: المِثْلُ. والمِثْلُ يقال على ما يَسدُّ مَسَدَّ الشيءِ. وقد يقال: هو الذي يشاركه في الصفات النفسيّة. وقد يقال: هو الذي يشارك الشيءَ فيما يَجِبُ ويَجوزُ ويَستحيلُ. ومعنى لا نظير له في صفاته أي: هو المنفرد بصفات الجلال وصفات الإكرام، فلا مِثلَ له.

وقوله: ولا قَسيمَ له في فِعلِه، القسيمُ: المقابِلُ على سبيل المعانَدة. والمعاندة: هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازمِ الآخر.

وقوله: في فِعْلِه، الفِعلُ: هو الأثَرُ المكوَّن عند الأشعري، وقد يُطلَق على التأثير.

وقد اختلف في التأثير هل هو الأثر؟ وهو قول الأشعري نظراً إلى الخارج، أو هو غيره؟ وهو قول الحنفية نظراً إلى الذهن، وستأتي المسألة.

ومعنى لا قسيم له في فعله: أي لا فاعِلَ معه، بل ما شاء فَعَل، وما لم يَشأْ لم يَفعَل. وكأنّ الشيخ أراد بهذه الكلمات مدلول الحديث الثابت في الصحاح أنّ رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ**

(١) في (ت): بإنشاء.

(٢) في (أ) و(خ): التصرف.

المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، فِي اليَوْمِ مِائَةَ مَرَّةً»[1] الحديث؛ فقول المصنف: «فيؤمن بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له» هو صريح لفظ الحديث.

وقوله: «لا شَريكَ له[2] في مُلكِه»، هو معنى قوله ﷺ: «لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ المُلْكُ» وكأنّه فَهِم أنّ قوله ﷺ: «لَهُ المُلْكُ» تفسير لقوله: «لَا شَرِيكَ لَهُ» أو نتيجة عنه.

وقوله: «لا نَظيرَ له في صفاته»، هو معنى قوله ﷺ: «لَهُ الحَمْدُ»، أي لا لغيره عملاً بتقديم الخبر، وإذا لم يكن لغيره، وكان له وحدَه، كانت جميع الصفات الكريمة له وَحدَه؛ ضرورةَ أنها متعلَّقُهُ[3]، وإذا كان جميعُها له وَحدَه لم يكن شيءٌ منها لغيره وإلا لم يكن مُختَصّاً، وقد فرضناه مختصّاً، هذا خُلْف!

وقوله: «لا قَسيمَ له في فِعْله»، هو معنى قوله ﷺ: «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، فإنّه لو كان له قسيم في فِعله لم يكن على كل شيءٍ قديراً ضرورةَ التّمانُعِ على ذلك التقدير، لكنّه على كل شيء قدير، فهو لا قسيم له في فعله؛ فافهم!

* * *

قال ﷺ: (وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَرْسَلَهُ بِالهُدَى وَدِينِ الحَقِّ، وَأَنَّ كُلَّ مَا أَخْبَرَ بِهِ وَعَنْهُ صِدْقٌ).

أقول: مُحَمَّدٌ: اسم عَلَم على ذاته ﷺ؛ قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وهو على وزن مُفَعَّل مبالغةً، بمعنى محمود؛ لتكرار الحمد له المرّة بعد المرّة، فهو اسم مطابِقٌ لذاته ﷺ؛ إذ ذاتُه محمودة على ألسنة

---

(١) أخرجه البخاري في الدعوات، باب فضل التهليل؛ ومسلم في الذكر والدعاء، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء.

(٢) هو صريح .... لا شريك له: ليس في (ت).

(٣) في (أ) و(خ): متعلقة.

العوالم من كلّ الوجوه، حقيقةً وأوصافاً، وخَلْقاً وخُلُقاً، وأعمالاً وأحوالاً، وعلوماً وأحكاماً في جميع عوالمه المتنزِّل[1] لها والظاهر بها، فهو محمودٌ في الأرض والسماء، ومع ذلك هو الحامد؛ إذ ما حَمِدَه أحدٌ إلا بما علّمه إيّاه، إذ هو نبيُّ الجميع، فهو الحامد.

وإن شئت قلت: هو الحامد لله ـ تعالى ـ على الإطلاق بالتحقيق، وبِحَمْدِه[2] لله حَمِدَه اللهُ على ألسنة عبادِه، فهو الحامِد المحمود. إلا أنه خُصَّ من حيث محلِّ تنزُّل الأمر بمبدإ الفاعليّة بالأحمدية[3]، ومن حيث بلوغ الأمر ومنتهى المفعولية بالمحمديّة، فكان اسمُه في الأرض محمَّداً وفي السماء أحمد، فهو ﷺ خير من حَمِدَ وأفضل من حُمِد، بل على التحقيق لم يَحمَد ولم يُحمَد إلا هو؛ وكيف لا ولواء الحمد بيده؟! وهو صاحب المقام المحمود الذي يَحمَدُه فيه الأوّلون والآخرون.

ولهذا الاسم الكريم إشارات لطيفة من جهة حروفه المادّية، ومن جهة هيئته الصوريّة:

أمّا الأوّل: فلِمَا اشتمل عليه باعتبار حروفه من ميم الملكوت الأعلى، وحاء الحياة والحفظ الذي به وفيه كتب القلم الأسنى، وميم الملكوت الباطن في ميم الملكوت الظاهر، ودالِ الدوام والاتصال، الماحية لوَهْمِ الانقطاع والانفصال.

وأمّا الثاني: فإنّ صورة هذا الاسم على صورة الإنسان، فالميم الأولى رأسه، والحاء جناحه، والميم الثانية بطنُه، والدّال رجلاه. والإنسان صغير وكبير، كما هو في مصطلح القوم؛ فافهم.

والعبد اسم مُضايِف لاسم الربِّ والسيِّد والمالِك، وذلك أنّ العَبْدَ مأخوذٌ من قولهم: أرضٌ مُعبَّدة، أي مُذَلَّلَة سهلة، فإذاً العبدُ بمعنى ذليل، وكل

---

(١) في (خ): المنزل.
(٢) في (أ): ولحمده.
(٣) في (أ) و(خ): وهي الأحمدية.

ذليل لا يُعقَل ولا يوجد إلا عند المُذَلِّ له، والمُذَلُّ له هو الربُّ والسيِّدُ والمالِكُ، ولا شك أنّ ما سوى واجبِ الوجود محتاجٌ، وكلّ محتاجٍ ذليلٌ، وكلّ ذليلٍ عَبْدٌ، فكلّ ما سوى الحقِّ عَبْدٌ؛ ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣]. فإذاً اسمُ العَبْدِ اسمٌ للشيء من حيث احتياجُه، والاحتياج ذاتيٌّ للممكن، فاسم العبد اسمٌ للشيء الممكن باعتبار ذاته، فإذاً الاسمُ الحقيقيُّ لكل ما سوى الله ـ تعالى ـ هو اسم العَبد.

والعبدُ محتاجٌ في ذاته؛ ضرورةَ أنها مجعولة، وما قيل من أنّ الحقائق غير مجعولة فباطل إلا على وجهٍ خاصٍّ ليس هذا محلُّه[1] كما قرّر في محلّه، ومحتاج في وجوده؛ ضرورةَ أنه مخلوق، وفي أوصافه وأحواله كذلك؛ ضرورةَ أنها حادثةٌ مخلوقة[2].

ومن المعلوم قطعاً أنّ أحد[3] المتضايفَين لا يُعقَل ولا يوجد إلا مع مضايِفه، فإذاً العبدُ من حيث أنّه عَبدٌ ـ وبالتحقيق ليس له حيثية أخرى ـ لا يُعقَل ولا يُوجَد إلا مع مُضايِفه، ومضايفُهُ الربُّ، فإذاً يلزم من معقول العَبدِ معقولُ الربِّ، ومن وجودِه وجودُه، من عَرفَ نَفْسَه عَرفَ ربَّه، فإذاً شهود العبودية مُستلزِمٌ لشهود الرّبوبية. ولقد سئل سهل[4] رضي الله عنه عن المشاهدة ما هي فقال: «هي العبودية».

ثم إنّ الإنسان على قسمين:

- غافِلٌ عن عبوديته.
- ومستحضِرٌ لها.

فمن غَفَلَ كان عند نفسِه غيرَ عَبدٍ، ومن كان عند نفسه غير عبدٍ كان

---

(١) إلا على وجه.... محله: ليس في (ت).

(٢) وفي أوصافه ..... مخلوقة: ليس في (خ).

(٣) أحد: ليست في (خ).

(٤) هو: سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أبو محمد (٢٠٠ ـ ٢٨٣هـ): أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال، له كتاب في تفسير القرآن. (انظر: الأعلام ٣/١٤٣).

جاهلاً بنفسه، ومن كان جاهلاً بنفسه كان بربِّه أجهَل، فإذاً من نسِي نفسَه نسِيَ اللهَ، ومن نسِيَ اللهَ أنساهُ اللهُ نفسَه: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، ﴿الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [الجاثية: ٣٤].

والمستحضِر على قسمين:

○ من لم يغفل بالكلّية: وهم الأنبياء عليهم السلام.

○ ومنهم من قد يغفل. ثم هم على ثلاثة أقسام؛ لأنه إمّا أن يكون عدمُ الغفلة أكثر، أو بالعكس أو يتساويا: فالأوّل: سابِقٌ، والثاني: ظالِمٌ لنفسه، والثالث: مُقتَصِد.

ثم من لم يغفل بالكلية هو العبد عِلماً وحالاً وَوَجْداً وتحقُّقاً ووجوداً.

وبالجملة، فعدَمُ الغفلَة عن العبودية عدَمُ الغفلَة عن الربوبية، وعدَمُ الغفلة عن الربوبية كمالُ الإنسان، فعدمُ الغفلة عن العبودية كمالُ الإنسان[1]، وعدمُ الغفلة عن[2] العبودية مَوقوفٌ على العبودية، وما يتوقف عليه الكمالُ كمالٌ، فالعبوديةُ كمالٌ[3].

واعلم أنّ عَدَمَ الغفلةِ عن العبودية هو العلمُ بها، والعبودية ذاتيَّةٌ للعبد بالتحقيق، والعلمُ بذات العَبدِ هو حُضورُ ذاتِ العبدِ لديه، وحضورُ ذات العبد لديه ضروريٌّ؛ إذ حضورُ ذات العبد وجودُه، ووجودُ ذات العبد وجودُ عَينِه، ووجودُ عينِه ضروريٌّ، فإذاً العلمُ بعبوديَّته[4] عينُ العلم به.

وبالجملة، فالعبوديَّةُ عينُ الكمال الإنساني، وأكملُ الكمَّلِ على الإطلاق هو ﷺ، فعبوديته أكملُ كلّ كمالٍ. وكيف لا[5] وهو الذي قال له الحقُّ أقبِل فأقبَلَ، وقال له أدبِر فأدبَر، فكان من إقباله الأخذُ من ربِّه، ومن إدباره الإعطاءُ لخَلقِه.

---

(١) فعدم الغفلة عن العبودية كمال الإنسان: ليس في (ت).

(٢) الغفلة عن: ليس في (ت).

(٣) فالعبودية كمال: ليس في (ت).

(٤) في (ت) و(خ): بعبديته.

(٥) لا: ليست في (أ) و(خ).

واعلم أنّ العبد له شؤون ثلاث: فعلٌ، وصفةٌ، وذاتٌ. فقيامُه في الفعل بحقِّ أمْرِ مالِكه عبادةٌ، وقيامُه في صفته بحقِّ أمْرِ سيِّده عُبوديَّةٌ، وقيامُه في ذاته بحقِّ أمْرِ ربِّه عُبُودَةٌ، قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٢ ـ ٤] فالعُبودَةُ لربِّ العالمين، والعبوديّةُ للرّحمَن الرحيم، والعِبادةُ لمَلِك يوم الدين.

وبالجملة، لمّا كانت العُبودِية[١] مشتملة على هذه الكمالات، أثنى الله على نبيّه ﷺ باسم العبد، فقال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١]، ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩]، فأضافه إلى اسم ذاته، فلذلك كان أحبَّ الأسماء إليه ﷺ، ولذلك أيضا لمّا خُيِّر ﷺ بين أن يكون نبيّاً عبداً أو نبيّاً ملِكاً، اختارَ أن يكون نبيّاً عبداً. ولأنّ النبيَّ والعبدَ تصحّ إضافتُهما؛ إذ يقال: نبيُّ الله، وعبدُ الله، بخلاف المَلِك؛ إذ لا يَحسن أن يقال: مَلِكُ الله، لِمَا يُوهِمُ من عَكْسِ النسبة.

وبهذا يتضح لك أن لا مَلِك ولا مالِكَ إلا الله تعالى، ويكون إطلاق المَلِك والمالِك إذا أثبتَهما لغيره مجازاً، ولا يكون ذلك حقيقة؛ إذ إثباتُ ذلك حقيقةً يقطعان العبدَ عن الإضافة إلى الربِّ، فلا ينبغي للعبد العارف أن يرى لنفسه مِلْكاً ولا مُلْكاً[٢]، بل ذلك كلُّه لله. ولهذا السّر طهَّرَ اللهُ بيتَ رسوله من ذلك، فلم يكن من آله حقيقة مَلِكٍ أبداً؛ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] أي: ممّا يُناقِضُ العبوديّةَ، فافهم.

وعند هذا تتطلع إلى سرِّ قوله جلَّ وعلا: «**العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحداً منهما قَصَمْتُه**»[٣]، فإنّ العظمة للمَلِك، والكبرياء للمَالِك؛ فافهم.

---

(١) في (خ): العبدية.

(٢) في (خ): أن يرى نفسه ملكاً ولا مالكاً.

(٣) أخرجه الإمام مسلم في البر والصلة، باب تحريم الكبر. بلفظ: «العز إزاره والكبرياء رداؤه فمن ينازعني عذبته».

وقوله ﷺ: «وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» معطوف على قوله: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»، أي: ونؤمن أنّ محمداً..

وقوله: «جَاءَ بِالهُدَى وَدِينِ الحَقِّ»، أي: جاء بالهداية ودين الحقّ.

والدين لغةً: الجَزاءُ. وفي الشرع: اسمٌ لما به الجزاء، وهو مجموع الإسلام والإيمان والإحسان، كما قال عليه السلام في حديث جبريل: «**جَاءَ لِيُعَلِّمَكُمْ دِينَكُمْ**»[1]، فجعل الدين مجموع ذلك. وقد يطلق الدين على الإسلام الكامل، المعبّر عنه بالإسلام في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

والحقُّ، يقال صفةً للقول بمعنى: الصِّدْق، ويقال بمعنى: الثابِتِ في نفس الأمر، وقد يقال: الحقُّ: مطابقةُ الواقعِ للخبَرِ، والصدقُ: مطابقةُ الخبَرِ للواقعِ. ووَصف الدِّينَ بالحقّ باعتبار اشتماله على الأقوال الصادقة والحقائق الثابتة.

وقوله: وَأَنَّ كُلَّ مَا أَخْبَرَ بِهِ وَعَنْهُ صِدْقٌ[2]. الإخبار: إلقاءُ الخبرِ نحوَ الغيرِ، ويعني بما أخبر به: ما تكلَّمَ به عليه السلام غيرَ قرآنٍ. وقوله: «وَعَنْهُ»، يعني ما أخبر به عن الله، ويعني به ما تكلَّم به عليه السلام قرآناً. والقرآن هنا: هو الكلام المنزّل للإعجاز بسورةٍ منه. والصِّدقُ: مطابقةُ الخَبرِ للواقعِ، والكَذبُ عدمُهُ.

والمعنى: ويؤمن بأنّ جميع ما جاء به عليه السلام قرآناً أو سُنَّةً، قولاً أو فِعلاً أو تَركاً، عِلماً أو عَملاً أو حالاً صِدْقٌ. والأدلّة على ذلك تأتي حيث يتكلم عليها المصنف بعد هذا.

* * *

قال: **(وَأَنَّ الإِيمَانَ هُوَ حَدِيثُ النَّفْسِ التَّابِعِ لِلْمَعْرِفَةِ بِذَلِكَ عَلَى الأَصَحِّ، خِلَافاً لِمَنْ قَالَ: هُوَ المَعْرِفَةُ فقط)**.

أقول: قد تقدّم الكلام على الإيمان لغةً وما وقع لأهل السنّة فيه من

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة؛ ومسلم في الإيمان، باب الإيمان ما هو.

(٢) في (أ) و(خ): حق.

العبارات شرعاً، والآن تعرّض المصنف للصحيح عنده في حقيقته، فلا بدّ من بسط المسألة.

قال سعد الدّين في مقاصده حاصراً لأقوال أهل الملّة: الإيمان إمّا أن يُجعَل لفِعل القلب فقط، أو اللسان فقط، أو لهما معاً وحدهما، أو مع سائر الجوارح.

ـ **فعلى الأوّل**: هو اسم للتصديق عند الأكثرين بشَرطِ الإقرار، أعني تصديق النبي عليه السلام فيما عُلِمَ مجيئُه به بالضرورة، وللمعرفة عند الشيعة وجَهْم[1] والصالحي، وإليه يميل الشيخ الأشعري[2].

ـ **وعلى الثاني**: فهو للإقرار، بشَرط المعرفة عند الرّقاشي[3]، وبشَرط التصديق عند القطّان[4]، وبلا شَرط عند الكرّامية.

---

(١) هو: جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز الراسبي بالولاء تلميذ الجعد بن درهم، قتل سنة (١٢٨هـ)، من أقواله: أن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا حال حدوثه. (راجع: الملل والنحل ١/ ٨٦).

(٢) ليس المراد من التصديق الذي قال به الشيخ الأشعري مجرد أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وتسليم وقبول لما وقع فيه، وإلا لزم أن يكون قائلاً بأن كل من صدّق بمحمد عليه الصلاة والسلام يكون مؤمناً، وظاهر أنه ليس كذلك؛ فإن كثيراً من الكفار كانوا عالمين بصدقه ﷺ كما يشهد لذلك قوله الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقوله: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، بل مراد الشيخ الأشعري بالتصديق ـ الذي هو أصل الإيمان الشرعي ـ الإذعانُ والقبول لما وقع في القلب، والانقياد له وسكون النفس إليه واطمئنانها به، وذلك القبول يكون بترك العناد والتكبر، ثم بناء الأعمال الشرعية على ذلك التصديق.

(٣) هو: الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري، توفي حوالي (١٣٢هـ)، وهو معاصر لواصل بن عطاء، وكان مشهوراً بفصاحته قاصاً وواعظاً ومتكلماً قدرياً، واعتبره المعتزلة واحداً من سلفهم، وقد ذكره الشهرستاني ضمن المرجئة (انظر: الأعلام ٥/ ١٥٠).

(٤) هو: عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، أبو محمد القطان: متكلم من عصر المأمون، ويذكر أنه دمّر المعتزلة في مجلس الخليفة العباسي، وتوفي سنة ٢٤٠هـ. (انظر: الأعلام ٤/ ٩٠).

ـ **وعلى الثالث**: فهو لمجموع التصديق والإقرار، وعليه أكثر المحققين. إلا أنه كثيراً ما يقع في عباراتهم مكان التصديق: المعرفة، أو العلم أو الاعتقاد.

ـ **وعلى الرابع**: للإقرار باللسان، والتصديق بالجَنان، والعمل بالأركان، إمّا بأن يُجعَل تارِكُ العمل خارجاً عن الإيمان داخلاً في الكفر، وعليه الخوارج، أو غير داخل وعليه المعتزلة، مختلفين في أنّ الأعمال فِعلُ الواجبات وتَرْك المحظورات، أو مُطلَق فعل الطاعات، وإمّا على أن لا يُجعَل خارجاً، وعليه أكثر السلف، وهو المحكيُّ عن مالك والشافعي رحمة الله عليهما، ذهاباً إلى أنه قد يُطلَق على ما هو الأساس في النجاة، وعلى الكامل المنجي بلا خلاف، وإلا فانتفاء الشيء عند انتفاء جزئه ضروري[١]. انتهى

والحاصل من تلخيصه: أنّ الإيمان عند أهل السنة والجماعة إمّا أمرٌ قلبيٌّ مشروطٌ بالإقرار اللساني، أو هما معاً: القلبيُّ واللسانيّ، أو هو مشترَك يقال على ما هو شَرطٌ في مطلَق السعادة، وعلى ما هو شَرط في كمالها.

ثم إنّ ذلك الأمرَ القلبيَّ، هل يرجع إلى العلم، أو يرجع إلى كلامٍ نفسيٍّ غير العلم؟ فمنهم من ردَّهُ إلى المعرفة، وهو أحد قولَي الشيخ، ومنهم من ردَّه إلى الكلام النفسي.

وهل هو الكلام النفسي المفسَّر[٢] بحديث النفس، أو رَبْطِ القلب، أو نسبةِ الشيء إلى الشيء نسبةً مطابِقةً للواقع وهو المسمّى بالتصديق، وهو ظاهر قول إمام الحرمين[٣] والمصنّف وغيره، أو هو غيره وهو[٤] التسليم والإذعان، وهو قول جماعة من المحققين وحجّة الإسلام.

---

(١) راجع هذا النقل في: شرح المقاصد للتفتازاني (٥/١٧٦).

(٢) في (خ): المعتبر.

(٣) قال إمام الحرمين: «والمرضي عندنا، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت حسب الاعتقاد» (كتاب الإرشاد ص٣٩٧).

(٤) في (ت): أو هو التسليم.

والحقُّ أنّه أمرٌ قلبيٌّ، وليس هو المعرفة، ولا يوجَد بدونها؛ أمّا أنّه أمرٌ قلبيٌّ، فلقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢]، ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وفي الصحيح: «**اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ**»[1]، و«**مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ**»[2].

وأمّا أنّه ليس هو المعرفة، فلأنّها قد توجَد بدونه كما في المعاند؛ قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]. وقد نُقِل عن أبي جهل أنه قال: نعلم أن محمَّداً نبيٌّ، ولكن لا نؤمن به أبداً. وأيضاً فلأن مقابل الإيمان: الكفرُ، ومقابل العلمِ: الجهلُ، والمعرِفةُ: النّكرة.

وأمّا أنه لا يوجد بدونها، فلأنّ الإيمان بالشيء فَرعُ العلمِ به قطعاً. وأيضاً فإنّ الإيمان إمّا عن دليلٍ أو عن تقليدٍ، والحاصل عن الدليل عِلمٌ، وعن التقليد اعتقادٌ، وهو علمٌ بالتفسير الأعمّ، فلا يمكن وجود الإيمان بدون العلم، وهو المطلوب.

فإذاً لا بدّ في حصول الإيمان من أمرٍ زائدٍ، ولا شكّ أنه ليس من قبيل القدرة والإرادة ولا غير ذلك ممّا ليس من كلام النفس وكيفية لها، الذي هو إمّا التصديق أو ما يلازمه.

وهناك يقف الفِكرُ، ويتحرّك الحدس، ويُشرِق نورُ الوجدان، فمنهم من فكّر وقال: الإيمان مكلَّفٌ به، وكلّ مكلَّفٍ به اختياريٌّ، وكلّ اختياريٍّ فِعلٌ للنَّفسِ، فالإيمان فِعلٌ للنفس[3]، وهو كلام النفس المفسَّر بإيقاعِ نسبة الصِّدْق.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ: ابن ماجه في الدعاء، باب دعاء رسول الله ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان، باب تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ؛ ومسلم في كتاب الإيمان، بَاب إِثْبَاتِ الشَّفَاعَةِ وَإِخْرَاجِ الْمُوَحِّدِينَ مِنْ النَّارِ.

(٣) فالإيمان فعل للنفس: ليستفي (خ).

ومنهم من حَدس وقال: لا شك أنّ الإيمان مرجِعُه إلى الأمْنِ، فلا بدّ في معناه من [حصول][1] معناه، والتسليمُ والإذعان يُجعَلُ متعلَّقُهُما في أمْنٍ، فإذاً حقيقتُه التسليمُ والإذعانُ أو ما يلازم ذلك. وقول من قال: إنّ كلّ اختياريٍّ فهو فِعلٌ للنفس، ممنوع بدليل سائر الكيفيات المطلوبة كالعلم والظّن[2].

ومنهم من رجع إلى ذوقه وما يَجِده عند وجدان أمر ربِّه فقال: الإيمانُ: سَكينةُ القَلبِ لوجود أمرِ الربِّ الباعث لاستعمال النفس في الأعمال الصالحة والأخلاق الرّاجحة؛ قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وهذا هو الإيمان عند الصوفي كما تقدمت الإشارة إليه.

ثم إنّ الإيمان لا بدّ فيه من النطق باللسان؛ لِمَا ثبت في الصحيح، قال رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله»**[3] الحديث. ثم اختلفوا:

○ هل هو شَرط من الإيمان شرعاً؟ حتى أنه لو لم ينطق اختياراً فهو كافر في نفس الأمر.

○ أو شَرْطٌ فيه؟ بمعنى أنه لا تجري عليه الأحكام الشرعية الإسلامية حتى يَنطِق بالشهادتين، وأمّا لو مات ولم يَنطِق وآمَنَ بقلبه فهو مؤمن في نفس الأمر.

وبالأوّل قال جماعة من المحققين، وقد قال بعض العارفين مشيراً إلى ترجيح هذا القول بأنّ الحقَّ ـ جل وعلا ـ مسمًّى بأسمائه الحسنى، فلا بدّ في الإيمان من شيئين: شيءٌ يتعلق بالمسمّى: وهو الأمر القلبي، وشيءٌ يتعلق بالاسم: وهو اللساني.

---

(١) أضفتها اجتهاداً.

(٢) في (أ): كالظن والعلم.

(٣) سبق تخريجه ص٦٤.

وبالثاني قال الأكثرون[1].

وأكثرُ المحدِّثين على أنه جزءٌ، بل وعلى أنّ الأعمال جزءٌ من الكاملِ[2]، لا من مطلَقه كما تقدَّم.

---

(١) الإيمان على هذه الطريقة ـ التي هي طريقة أكثر علماء أهل السنة ـ كما نقل الشارح له حيثيتان:

○ **الأولى**: النجاة في الآخرة، وشرطُها التصديق المستتبع لحديث النفس والإذعان لذلك فقط.

○ **والثانية**: إجراء الأحكام الدنيوية، ومناطُها النطق بالشهادتين، مع عدم القيام بفعل يدل على الكفر كالسجود لغير الله ورمي المصحف بقاذورة أو غير ذلك من الصور التي حكم الشرع بأنها كفر.

فالنطق غير داخل في حقيقة الإيمان وصحته فيما بين العبد وربه، وإنما هو شرط لإجراء الأحكام الإسلامية في الدنيا.

وإذا اعتبر أن النطق شطر فليس المراد أنه ركن حقيقي لا يتحقق الإيمان المنجي في الآخرة بدونه؛ وإلا لم يسقط التلفظ به عند العجز أو الإكراه، بل هو شطر من حيث إنه دال على حقيقة الإيمان ـ التي هي التصديق ـ لأنه لا يمكن الاطلاع عليها، ومن حيث إن القادر على النطق إذا أبى منه إذا طولب بكلمة التوحيد دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا إذعان عنده، وبالتالي لا تصديق فلا إيمان.

ومما يدل على أن النطق ليس شطراً ولا شرطاً لصحة الإيمان بين العبد وربه: الأخبار الصحيحة الدالة على كفاية مجرّد التصديق القلبي وحديث النفس بذلك التصديق، أي كفاية ذلك في الآخرة، كقوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»، «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة»، وهو دال على أن الله تعالى رتّب دخول الجنة على مجرّد العلم التصديقي المجامع للإذعان المستتبع للتصديق، لا عليه وعلى النطق، فتعليق دخول الجنة على مجرّد علم لا إله إلا الله دليل على أن النطق بها ليس شرطاً ولا شطراً يتوقف أصل النجاة عليه، وإنما هو لإجراء الأحكام في الدنيا وكمال النجاة في الآخرة كالأعمال وباقي شعب الإيمان. ولقوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»، «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة»، «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبر» وغيرها من الأخبار الصحيحة. (قصد السبيل، لبرهان الدين الكوراني. مخ).

(٢) قد يطلق الإيمان شرعاً على مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان كما هو في حديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»، وإطلاقه هو تنبيه على أن الإيمان الكامل يثمر =

فقول الشيخ رحمة الله عليه: «وأنّ الإيمان» إلى آخره، أي: ويؤمن بأنّ الإيمان هو حديث النفس، أي: إيقاعُ نسبة الصِّدقِ التابع للمعرفة بذلك، أي بما تقدّم من مدلول كلمتي التوحيد.

وقوله: «عَلَى الأَصَحِّ، خِلَافاً لِمَنْ قَالَ هُوَ المَعْرِفَةُ فَقَطْ»، إشارة إلى ما نُسِب للشيخ وغيره، وأنّ الأصحَّ عنده ما صرَّح به. وقد اتضحت لك المسألة والصواب فيها ممّا[1] قدَّمناه.

والحاصل، أنّ الإيمان شرعاً يقال بالاشتراك، فتارةً يطلق والمراد به العمل القلبي مع اللساني[2]، وتارةً دونه[3]، وتارةً على سائر الطاعات بدنيّة أو قلبيّة، وهذا هو المفهوم من كلام السلف والإطلاقات السمعيّة.

* * *

قال: **(وَلَا يَكْفِي التَّقْلِيدُ فِي ذَلِكَ عَلَى الأَصَحِّ)**.

أقول: التقليد، مصدر قَلَّدتهُ هذا الأمرَ: إذا رَددته إليه يقوم به. وفي الاصطلاح: العملُ بقول الغيرِ من غير حُجّةٍ. فالأخذ بقول الرسول، والعامي بقول المجتهد[4]، والقاضي بقول الشهود ونحو ذلك ليس بتقليدٍ على التحقيق وإن أُطلِق عليه ذلك عُرفاً كما أشير إليه في الأصول.

ولا شك أنّ الأحكام الشرعية اعتقاديةٌ وغير اعتقاديةٍ؛

= الأعمال، وأنه يحمل صاحبه على الإتيان بالمأمورات والاجتناب عن المنهيات حسب الاستطاعة، حتى كأن الأعمال من أجزائه التي لا تنفك عنها، لا المقصود من ذلك الإطلاق أنها داخلة في حقيقة الإيمان الشرعي المستوجب لأصل النجاة كما مرّ. وإذا تقرر هذا، فما اعتبر كمالاً للشيء إذا انتفى لا ينتفي بانتفائه إلا كمال ذلك الشيء دون أصله، وهو ظاهر. (المصدر السابق).

(١) في (أ): كما. وفي (ت): ما.

(٢) في (أ) و(خ): اللسان.

(٣) وتارة دونه: ليست في (خ).

(٤) المجتهد: من يحوي علـمَ الكتاب ووجوهَ معانيه، وعلمَ السنّة بطُرُقها ومتونها ووجوه معانيها، ويكون مصيباً في القياس، عالماً بعُرْف الناس. (كتاب التعريفات، للجرجاني ص٢٨٦).

ـ أمّا غير الاعتقادية، فاتفق أهل السنة والجماعة على جواز التقليد فيها، من غير المجتهد، ولهم في المجتهد تفصيلٌ محلُّه أصولُ الفقه.

ـ وأمّا الاعتقادية، فقد اختلفوا فيها؛ فالذي عليه الأئمة الأربعة، وسائر الفقهاء والمحدِّثون، وأهل التصوف، وبعض النظّار كأبي منصور الماتريدي وكل ما وراء النهر على صِحَّته والاكتفاء به شرعاً، وإليه مال كثير من حُذّاقِ المتأخرين كالشيخ سعد الدين. وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، وجماعة أصحابه، وكثير من المتكلمين أنه لا يجزئ، وهو الأصحُّ عند المصنِّف.

قال الشيخ سعد الدين رحمة الله عليه: ثم المانعون ـ أعني القائلين بأنّ إيمانَ المقلِّد ليس بصحيحٍ أو[1] ليس بنافع ـ:

ـ منهم من قال: لا يُشتَرط ابتناءُ الاعتقاد على الاستدلال العقليِّ في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عُرِفَت رسالتُه بالمعجزة مشاهدةً أو تواتراً، فيقبل قول النبي بحدوث العالَم وثبوت الصانع ووحدانيته.

ـ ومنهم من قال: لا بدّ من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول الدينية على دليلٍ عقلي، لكن لا يُشتَرَط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشُّبَه. وهذا هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، حتى حُكِي عنه أنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً.

لكن ذكر عبد القاهر البغدادي[2] أنّ هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمِناً على الإطلاق فليس بكافرٍ؛ لوجود التصديق، لكن هو عاصٍ بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذِّبه بِقَدْر ذَنْبه، وعاقبته الجنة. وهذا يشعر بأنّ مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال كما في تارك الأعمال، وإلا

---

(١) في (خ): و.

(٢) هو: عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، أبو منصور: عالم من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان، له تصانيف هامّة في علم الكلام وأصول الفقه والتفسير والفرق، توفي بأسفرايين سنة ٤٢٩هـ. (الأعلام ٤/٤٨).

فهو لا يقول بالمنزلة بين منزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أن لا خلاف معه على التحقيق[1]. انتهى كلامه.

ثم إنّ مَحلَّ النزاع ـ كما نصَّ عليه أبو منصور الماتريدي وسعد الدين ـ ليس في الذين نشئوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى، وتواتر عندهم النبي ﷺ وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خَلْق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل في من نشأ في شاهق جبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض، فأخبره[2] إنسان بما افتُرِضَ عليه اعتقادُه، فصدّقه فيما أخبره بمجرّد إخباره من غير تفكُّر ولا تدبُّر.

فظهر بما ذكر أنه لا خلاف بين أهل السنة في أنّ الإيمان عن علمٍ يقينيٍّ عن موجبٍ أتمّ وأكمل، إنما الخلاف هل يجزئ غيره أو لا يجزئ؟ وإذا كان لا يجزئ، هل يكون صاحبه ليس بمؤمنٍ أو ليس بطائعٍ؟ على أنه كما قال بعضهم: لا خلافَ في إجراء الأحكام الإسلامية عليه.

وها هنا طريقة أخرى: قال سعد الدين: حكي عن ابن عياش[3] وجماعة أنهم يقولون: من العقلاء من يُكلَّفُ النظرَ، وهم أرباب النظر، ومنهم من يكلَّفُ التقليدَ، وهم العوامُّ والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها عن الشُّبَهِ، لكنهم كُلِّفُوا تقليدَ المحقّ دون المبطلِ. ثم ذكر بعض المتأخرين أنّ العاجزين عن النظر إنما كُلِّفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الأفهام، فإن فهموا كَفاهم، ولا يُكلَّفون بتخليص العبارة، وإن لم يمكنهم الوقوف عليها ولا فهمها فليسوا بمكلَّفين أصلاً، وإنما خُلِقوا لانتفاع المكلَّفين بهم في الدنيا، وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان[4].

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني (٥/٢١٩). (٢) في (خ): ثم أخبره.

(٣) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري، من مشايخ القاضي عبد الجبار الهمذاني، ورع، زاهد، له مجالس يحضرها أهل بغداد، من الطبقة العاشرة من المعتزلة. من كتبه: إمامة الحسن والحسين، وإيضاح البرهان. (انظر: المحيط بالتكليف ص٤٢٤).

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٢٢٢).

وهذا القول ينظر إلى تكليف ما لا يطاق، ومع ذلك فإمكان الفهم في الجملة كافٍ في التكليف، ومن ها هنا استُبعِد هذا القول؛ إذ ليس بجارٍ على قواعد أهل السنة.

هذا تفصيل الأقوال، أمّا الاستدلال عليها، فالقائلون بالصحة قالوا: إن كان الإيمانُ هو التصديق؛ فالمقلِّد مؤمن. والمقَدَّمُ حقٌّ قطعاً لما مرّ؛ فالتالي مثلُه. أمّا الملازمة فلحصول التصديق منه، وهو إذعانُه واعترافُه.

فإن قيل: لا نسلِّم حصول الإيمان منه؛ لأنّ العلم إمّا ذاتيٌّ للإيمان، وإمّا شرطٌ فيه، وأيّا ما كان فليس[1] حاصلاً للمقلِّد؛ إذ المقلِّدُ ليس بعالم؛ إذ العلمُ هو الاعتقاد الجازم عن مستنَدٍ من ضرورةٍ أو استدلالٍ، وكلاهما ليس بحاصل.

قيل: المعتبَر في التصديق هو اليقين، أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربّما يُكتفَى بالمطابقة، ويُجعَل الظنُّ الغالب الذي لا يَخطُر معه النّقيض ببَالٍ في حُكم اليقين.

وبالجملة، فالمعتبَر في الإيمان شرطاً أو شطراً: الإدراكُ الجازم المطابق، سواء كان عن موجِبٍ أم لا، فإذاً المقلِّد مؤمن على ذلك التقدير، وكل مؤمنٍ مثابٌ على إيمانه؛ لأنّ الإيمان عَمَلٌ صالِحٌ، وكل عملٍ صالِحٍ مُثابٌ عليه؛ ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧]، فالمقلِّد مُثابٌ على إيمانه، وكلُّ مثابٍ عليه مُجزِئ، فإيمانُ المقلِّد مُجزِئ.

وأيضاً، قد ثبت من سيرته ﷺ وسيرة الصحابة والخلفاء من بعده الاكتفاءُ به من الداخلين في الإسلام، حتى كان يحكم بدخول الجنّة بمجرّد الإيمان لمن آمن في الوقت الحالي، ثم مات من غير أن ينظُرَ ولا يَسعُه الوقت لذلك، بل لم يحصل منه إلا الإذعانُ والانقياد له عليه السلام واعتقادُ صحّة ما جاء به بمجرّد قوله عليه السلام؛ ففي الصحيح عن معاذ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

---

(١) زاد في (ت): هو.

«**مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ صِدْقاً مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللهُ عَلَى النَّارِ**»[(١)].

وفي صحيح مسلم، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يَضْحَكُ اللهُ ﷻ إِلَى رَجُلَيْنِ يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الآخر، كِلَاهُمَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ، يُقَاتِلُ هَذَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُسْتَشْهَدُ، ثُمَّ يَتُوبُ اللهُ عَلَى القَاتِلِ فيُسلِمُ فَيُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُسْتَشْهَدُ**»[(٢)]. وجاء رجل إلى رسول الله ﷺ في بعض غزواته فقال: يا رسول الله أأُسلم أو أقاتل؟ فقال له: «**أَسْلِمْ ثُمَّ قَاتِلْ**»[(٣)]، فأسلَم ثم قاتل فاستشهد.

وحديث الصبي اليهودي الذي كان يخدم رسول الله ﷺ، فدخل عليه رسول الله ﷺ وهو في النّزع، فقال له ﷺ: **أسلم**، فنظر إلى أبيه فقال له: أطِعْ أبا القاسم! فأسلم فمات[(٤)]، الحديث بكماله إلى غير ذلك كما هو مسطور في السّيَر.

وأمّا القائلون بعدم الإجزاء فقالوا: المطلوبُ هو المعرفة، ولا شيء من التقليد بمعرفة، فالتقليد ليس بمطلوبٍ. وكل ما ليس بمطلوبٍ ليس بمُجزئ؛ فالتقليدُ ليس بمجزئ.

واعتُرِض بمنع أنّ المطلوب المعرفة، بل الإيمانُ. ولو سُلِّم، فهي مطلوبة كمالاً لا صِحّةً. ولو سُلِّم، فليس ذلك على العموم، بل على الخصوص من أهل النظر والاستدلال.

وقالوا ثانياً: إن الذي يعتمد عليه[(٥)] في التقليد، إمّا أن يُفرَض باطلاً

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في الإمارة، باب بَيَانِ الرَّجُلَيْنِ يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ يَدْخُلانِ الْجَنَّةَ؛ والبخاري في الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ ـ بَاب الْكَافِرِ يَقْتُلُ الْمُسْلِمَ ثُمَّ يُسْلِمُ فَيُسَدِّدُ بَعْدُ وَيُقْتَلُ.

(٣) أخرجه البخاري في الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ، باب عَمَلٌ صَالِحٌ قَبْلَ الْقِتَالِ.

(٤) أخرجه البخاري في الْجَنَائِزِ، بَاب إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِسْلَامُ؟.

(٥) عليه: ليست في (أ) و(ت).

فتقليده باطل، وإمّا أن يُفرَض حقّاً، فحقيقته إمّا أن تُعلَم بالتقليد فدَورٌ، أو بالدليل فيتناقض.

ورُدَّ بأنّ الكلام فيما عُلمت حقيَّتُه ـ كالأحكام التي عُلِم بالضرورة كونُها من الدين[1] ـ هل من اعتقدها تقليداً مؤمنٌ تجري عليه أحكام الدنيا والآخرة، وإن كان عاصياً بترك الاستدلال إن كان من أهله، أم لا.

وقالوا ثالثاً: ثبت ذمُّ التقليد كتاباً وسُنّةً وآثاراً، وكل مذمومٍ غير مُجزئٍ فِعلُه، بل الواجب تَركُه.

وأجيب بأنّ المذموم إنما[2] هو تقليدُ المُبطِل، لا تقليدُ المُحقِّ. ولو سُلِّم، فهو لمن اقتصَرَ عليه مع القدرة على العلم. وإلا، فكيف يعقل شرعاً ذمُّ من صمَّم[3] على الشهادتين لسماعه منه ذلك[4] ﷺ أو تواتر ذلك عنده؟

واعلم أنّ الجميع اتفقوا على وجوب العلم في الجملة، وإنما الخلاف فيما يُخرِج من الكفر. والتحقيق أن هاهنا حالتين: حالة بلوغ الدعوى، بشرط[5] سمعها، وحالة ما بعدها. أمّا الأولى، فالواجب فيها تحصيلُ الإيمان عن عَقدٍ جازمٍ، سواء كان عن نظرٍ أم لا، فإن حصَّله فهو سعيد شرعاً كما تقدّم من الأدلة، وإن لم يحصِّله فهو كافر اتفاقاً. وأمّا الحالة الثانية، فالواجب تحصيلُ الإيمان عن عَقدٍ جازمٍ عن مُوجِبٍ؛ قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

ثمّ الموجِبُ للعلم عند أهل السنّة والجماعة بالاستقراء أربعة: ثلاثة للعموم، وواحد للخصوص.

---

(١) المعلوم من الدين بالضرورة: هو ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال وإن كان في أصله نظرياً، ومثال ذلك: وحدة الله تعالى، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر ونحو ذلك.

(٢) إنما: ليست في (أ) و(خ).

(٣) في (أ): صحح.

(٤) في (أ): ذلك عنه.

(٥) في (خ): شرطاً.

أمّا الثلاثة:

○ **فالأوّل منها**: الضروريُّ من حسِّيٍّ أو عقليٍّ.

○ **والثاني**: النَّظرُ الفِكريّ.

○ **والثالث**: الدليل السمعيّ.

والرابع: الإلهام: وهو إلقاءُ علمٍ في القلب على جهة الفيض.

ثم اعلم أنّ الضروري لا خلاف في الاعتماد عليه عند جميع العقلاء، وكذلك السمعي فيما لا تتوقف دلالة السمع عليه، والإلهام مخصوص، فلم يَبْقَ إلا النظرُ العقلي وهو معتمد الأشاعرة وجميع المتكلمين؛ إذ العقائد الدينية التي تتوقّف دلالةُ السمعِ عليها لا تَثبُت إلا بالنظر الفكري، إذ ليس هي من الضروري باتفاق، وإثباتُها بالسَّمع دَوْرٌ، والإلهامُ خاصٌّ بالخصوص، فيتعيّن النظرُ الفكري.

والمحدِّث يقول: قولكم: يتعيّن النظر العقلي، ما تعنون بالنظر العقلي؟ البحث عن الجوهر والعرَض، وعن الصفات ومتعلّقاتها ووَحدتها وكثرتها، أو غير ذلك؟ فإن عنيتم الأوّل فباطل، ومنه حذّر السلف الصالح[1]، حتى قال الشافعي رحمة الله عليه: إذا سمعت من يقول: الاسم هو المسمّى أو غيره، فاشهد أنّه من أهل الكلام ولا دين له. وإن عنيتم غير ذلك من طُرُقِ الاعتبار بدلالة الآفاق والأنفس والأدلة السمعية على وجود الحقّ جلّ وعلا واتصافه بصفات الكمال، فذلك أمرٌ جَليٌّ يحصل بأدنى نَظَرٍ، بل يكاد أن يكون أمراً ضرورياً لسائر الذوات، وإليه الإشارة بالفطرة الإسلامية كما قال عليه السلام حسبما في الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه[2]، وقال تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠] إلى غير ذلك.

---

(١) لا يخفى أن إنكار السلف للكلام لا ينبغي حمله على إنكار كلام الأشاعرة والماتريدية، بل هو محمول على إنكار كلام الفلاسفة وأهل الاعتزال وكلام أهل الجدال بالباطل؛ إذ الكلام الشائع في زمان الأئمة المجتهدين ـ أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ـ هو كلام أهل الاعتزال والإرجاء وأمثالهما، وأما كلام أهل السنة والجماعة فقد حدث بعد انقراضهم بزمان كثير. (انظر: مفتاح السعادة، لطاش كبري ٢/ ١٤٣).

(٢) الإشارة هنا إلى ما اتفق عليه الشيخان من حديث أبي هريرة قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «ما =

وأمّا تفصيل تلك الصفات وتعيينها، وتفصيل تلك الأسماء وتعدادها فلا يُعلَم إلا من جهة السمع، إذ لا مجال في ذلك للعقل، إذ العقل قاصر عن إدراك ذلك، ولذلك قد ضَلَّ كثير بخوضهم[1] في ذلك، وحيث كفّرتم من كفّرتم[2] من سائر الفرق إنّما هو لمخالفة المسموع إجماعاً، فمن علم النبي ﷺ وشاهد المعجزة أو تواترت عنده حتى حصل له العلم به؛ فإنه يحصل له العلم بكلّ ما ثبت منه ونُقِل عنه من غير نظرٍ عقلي ولا قياسٍ منطقي.

والأشعري يقول: لا كلام في[3] من حصَّل هذا القدر؛ إذ قد حصَّل ما وجب عليه، وإنما الكلام في من لم يحصِّله، أو شكّ في هذا الأصل كالمخالفين للملّة، فبالضرورة لا يُتكلَّم معهم إلا بالعقل على الطريق المعلومة والشروط المرسومة، والمخالِفُ إن[4] تمادى بعد الإرشاد يقتل أو يهجّر.

والمحدِّث يقول: إذاً لا تتعلم[5] الطريق العقلي لتحصيل المطلوب وإنما لردّ المخالِف، ونحن نقول جاء عنه ﷺ أنه ردّ المتردِّدَ والمرتاب بواسطة الشبهة إلى التصميم والعقد والتمسُّكِ بالسمع، ولم يردّه إلى النظر العقلي، إذ لو كان هو المتعيّن لذلك لردّه إليه لإمكانه.

ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«يأتي الشيطانُ أحدَكم فيقول من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول: من خلق**

= من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء». أخرجه البخاري في الْجَنَائِزِ، بَاب إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِسْلَامُ؟
وأخرجه مسلم في الْقَدَرِ، بَاب مَعْنَى كُلِّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَحُكْمِ مَوْتِ أَطْفَالِ الْكُفَّارِ وَأَطْفَالِ الْمُسْلِمِينَ.

(١) في (أ): لخوضهم.
(٢) في (خ): كفر.
(٣) في (أ) و(خ): مع.
(٤) في (أ) إنما.
(٥) في (ت): إنما لا نتعلم.

ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينتهِ»[1]. وفي طريق أخرى قال: «**لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلق الله، فمن خلق الله؟ فمن وجد ذلك فليقل: آمنت بالله ورسوله**»[2]. فانظر لماذا ردّه، ولم يردّه إلى إبطال التسلسل.

وجاء من طريق الترمذي والنسائي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «**فإذا قال ذلك فقولوا: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾** [الإخلاص] **إلى آخر السورة، ثم ليتفل عن يساره ثلاثاً وليستعذ بالله من الشيطان**»[3]. فهذا تعليمه عليه الصلاة والسلام، وهو والله النافع، وقد اعترف بذلك بعض أهل النظر حيث قال: اللهم إيماناً كإيمان العجائز.

والأشعري يقول لهم: قد لا يمكن مع المخالف شيء من ذلك، كما إذا كان ذا شوكةٍ[4]، أو كان له مشاركة في العلوم الفلسفية، ولو عُولِج بالنظر العقلي لأذعَن.

فعند هذا التحقيق يرتفع النزاع، ويكون تعلُّمُ علم الكلام من فروض الكفاية، وتحصيلُ المعتقدات عن علمٍ ولو بدليل سمعي إجمالي أو تفصيلي من فروض الأعيان، وتحصيلها في الزَّمن الثاني من زمن الخطاب عن عَقْدٍ جازمٍ ولو عن غير دليل كذلك[5] من فروض الأعيان، وبهذا تتفق أقاويل العلماء، فاعرف ذلك.

وأمّا الصوفي في البداية ففقيه أو أشعري، وفي النهاية صاحب إلهام

---

(١) أخرجه البخاري في بَدْءِ الْخلق، بَاب صِفَةِ إِبْلِيس وَجُنُودِهِ. ومسلم في الإيمان، بَاب بيان الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَن وَجدها.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ ومَا يَقُوله مَن وجدها؛ وأبو داود في السنة، باب في الجهمية.

(٣) الحديث بهذا اللفظ أخرجه النسائي في السنن الكبرى عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يوشك الناس أن يتساءلوا بينهم حتى يقول قائلهم: هذا الله خلق الخلق؛ فمن خلق الله؟ فإذا قالوا ذلك فقولوا: الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد. ثم ليتفل عن يساره ثلاثاً، وليستعذ بالله من الشيطان». وهو أيضاً في سنن أبي داود في السنة، باب في الجهمية.

(٤) في (أ) و(خ): شركة.

(٥) كذلك: ليست في (أ) و(خ).

ولطائف أفهام، وقد مضى تقرير مذهبه فاعلمه. والله الهادي إلى الصواب وإليه المآب.

* * *

قال: (**فَلَا بُدَّ مِنْ حَدِيثِ النَّفْسِ التَّابِعِ لِلْمَعْرِفَةِ عَنْ مُسْتَنَدٍ جُمْلِيٍّ بِثُبُوتِ الصَّانِعِ وَوُجُودِهِ**).

أقول: عبّر بالفاء إشعاراً بأنّ ما بعدها نتيجة عمّا قبلها، والمَعنيُّ أنه لا بدّ من الإيمان الذي هو حديث النفس التابع للعلم ـ كما تقدم من حقيقة الإيمان ـ عن مستنَدٍ، أي سَندٍ، يعني به دليل.

وقوله: «جملي»، إذ أقل ما يُخرِج من التقليد ذلك، ولا يُشترَط التفصيل ومتابعة المبادئ بالنظر العقلي كما هو طريق المتكلمين.

وبالجملة، فقد تلخّص ممّا تقدم أنه مع السّعة لا بدّ في الإيمان من أن يكون عن علمٍ، وقد عَلِمتَ أسبابَ العلم.

والعلم يقال والمراد به: ما يشمل التصديقَ ـ الجازم المطابق عن مُوجبٍ ـ والتصوُّرَ. وهو المفسّر بقولهم: صفةٌ توجِبُ تمييزاً لا يحتمل النقيض، أو صفةٌ يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به. ويطلق على التصديق، ويفسَّر بالحكم الجازم المطابق لموجِبٍ. وقد يطلق ويراد به مُطلَقُ الإدراك، ويُفسَّر بحصول صورةِ الشيءِ في الذهن، وهو على قسمين:

- تصديقٌ[1] إن كان حُكماً بوقوع النسبة أو لا وقوعها.
- وتصوُّرٌ[2] إن كان بخلافه.

والمعرفة تارة ترادف العلم، وتارة تُختَصّ بغير إدراك النسبة منه.

---

(١) حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ: إِدْرَاكُ المَاهِيَةِ مَعَ حُكْمِكَ عَلَيْهَا بِالنَّفْيِ أَوْ بِالإِثْبَاتِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) حَقِيقَةُ التَّصَوُّرِ: إِدْرَاكُ المَاهِيَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَحْكُمَ عَلَيْهَا بِنَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ. (نفس المصدر).

ثم العلم على قسمين:

- ضَرورِيٌّ.
- ونَظرِيٌّ.

- فالضروريُّ: ما لا يتوقف على نظرٍ وفكرٍ.
- والنظري بخلافِه.

والنظر[1]: قيل هو الفكرُ الذي يَطلُب به من قام به علماً أو غلبةَ ظنٍّ. وقد يقال: ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ للتأدي إلى مجهولٍ. وقد يقال: حَرَكةُ النفس من المطلوب إلى مبادئه ثم منها إليه.

والمُوصِلُ إلى المطلوب التصديقي بطريق النظر يُسَمَّى دليلاً وحجةً وقياساً. ثم هو بُرهَانٌ[2] إن أفادَ العلمَ، وخطابةٌ وأمارَةٌ إن أفاد الظنَّ. والمُوصِلُ إلى المطلوب التصوّريّ بطريق النظر مُعَرِّفاً وقولاً شارحاً. وقد استوفي ذلك في صناعة الميزان.

وبالجملة، فالمستنَدُ هو الدليل، والدليل: هو الذي يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بصحيحِ النظرِ فيه إلى مطلوبٍ خبريٍّ، وقد يُخَصُّ بما يفيدُ العلم. وقد يقال: قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِن قَضايَا مَتَى سُلِّمَتْ لَزِمَ عنها لذاتِها قولٌ آخر.

---

(١) حَقِيقَةُ النَّظَرِ: هُوَ وَضْعُ مَعْلُومَيْنِ، أَوْ تَرْتِيبُ مَعْلُومَيْنِ فَصَاعِداً عَلَى وَجْهٍ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى المَطْلُوبِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: هُوَ الفِكْرُ المُرَتَّبُ فِي النَّفْسِ عَلَى طَرِيقٍ يُفْضِي إِلَى العِلْمِ أو الظنِّ، يَطْلُبُ بِهِ مَنْ قَامَ بِهِ عِلْماً فِي العِلْمِيَّاتِ، أَوْ غَلَبَةَ ظَنٍّ فِي المَظْنُونَاتِ. (نفس المصدر).

(٢) حَقِيقَةُ البُرْهَانِ: هُوَ مَا تَرَكَّبَ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ يَقِينِيَّتَيْنِ لِإِنْتَاجِ يَقِينٍ لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ بِوَجْهٍ مِنَ الوُجُوهِ. لَا فِي الذِّهْنِ؛ لِأَجْلِ الجَزْمِ. وَلَا فِي الخَارِجِ؛ لِأَجْلِ المُطَابَقَةِ. وَلَا بِاعْتِبَارِ تَشْكِيكِ مُشَكِّكٍ؛ لِأَجْلِ الثَّبَاتِ.

فاليَقِينُ يَلْزَمُهُ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ: الجَزْمُ، وَالمُطَابَقَةُ وَالثَّبَاتُ. وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ مُقَدِّمَاتُهُ يَقِينِيَّةَ ابْتِدَاءً، نَحْوَ: الأَرْبَعَةُ مُنْقَسِمَةٌ بِمُسَاوٍ، وَكُلُّ مُنْقَسِمٍ بِمُسَاوٍ فَهُوَ زَوْجٌ، فَالأَرْبَعَةُ زَوْجٌ. وَبَيْنَ أَنْ تَكُونَ مُقَدِّمَاتُهُ نَظَرِيَّةً إِلَّا أَنَّهَا تَنْتَهِي إِلَى الضَّرُورَةِ، مِثَالُهُ: العَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، فَالعَالَمُ حَادِثٌ. (انظر المصدر السابق).

ثم الدليل قد يكون عقلياً وقد يكون سمعياً. والدليلُ السمعيُّ يفيد العلم إن كان نصّاً متواتراً. والنَّصُّ هنا: ما دلَّ على معنًى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً. ولا يكون كذلك إلا إذا سَلِم من الاحتمال، والنقل، والنَّسخ، والمجاز، والاشتراك، والإضمار، والتخصيص والمعارض العقلي. هذا عند المتكلم.

وأمَّا المحدِّث فلا يشترط إلا وضوح الدلالة، وعدالة النَّقلة، وضبطهم، وسلامتهم من معارضٍ قطعي ولو أفاد السمع قطعيّته. وهو مفيد للعلم عند أكثرهم وإن كان آحاداً. أمّا إذا استفاض وتعاضد[1] البعض بالبعض، أو قامت القرائن المفيدة لرفع الاحتمال، فهو مفيد للعلم عند الجميع وعند كثير من المتكلمين.

* * *

وقوله: (**بِثُبُوتِ الصَّانِعِ وَوُجُودِهِ، وَوُجُوبِ وُجُودِهِ**).

«الباء» متعلقة بحديث النفس، والثبوت ضد الزوال والسقوط، وفي الاصطلاح قد يقال بترادفٍ مع الوجود، والشيء، والتحقق، والكون. وتصور حقيقة ما وُضِع[2] له بديهي عند أكثر العلماء، وقد يقال على جهة البيان: هو ما تكون به الذات ثابتةً وموجودةً ومتحقِّقةً وشيئاً ومكوَّنةً. فإن كان ذلك الثبوت في الخارج عن الذهن فهو الوجود الخارجي، وإن كان في الذهن فهو الوجود الذهني، وإن كان لا بقيد أحدهما، بل بما هو الشيء ثابت في حد نفسه ـ أعني مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي ـ فهو الوجود بحسب نفس الأمر[3]، وهو المسمَّى بحقيقة الحقائق. وقد يقال على[4]

---

(١) في (ت): وتواصل. (٢) في (أ) و(ت): وضعت.

(٣) نفس الأمر: معناه نفس الشيء في حد ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء بنفسه، فإذا قلت مثلاً: الشيء موجود في نفس الأمر، كان معناه أنه موجود في حد ذاته، ومعنى كونه موجوداً في حد ذاته أن وجوده ليس باعتبار المعتبر وفرضِ الفارض، سواء كان فرضاً اختراعياً أو انتزاعياً، بل لو قطع النظر عن كل فرضٍ واعتبارٍ كان هو موجوداً. (كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي ٤/ ٢٢٠).

(٤) على: ليست في (أ) و(ت).

الخارج ونفس الأمر بترادف[١].

ثم[٢] هذا هو مفهوم الثبوت عند من نفى الحال، وأمّا من أثبتها فالثبوت عنده أعمُّ من الوجود؛ ضرورةَ أنّ الحال ثابتة وليست بموجودة. وقد تقدّم ذلك، وتقدم أيضاً تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن فاعرفه.

والصَّانِعُ: يقال لمن اتصف بالصنعة، والصُّنْعُ يقال لإيجاد صورة الشيء الذي به كمالُ ماهيّته في مادّته القابلة لذلك. ثم اشتهر اسم الصانع في لسان المتكلمين بإزاء ذات[٣] الواجب ـ جلَّ وعلا ـ من حيث إيجاده المخلوقات إيجاداً اختياريّاً مصحوباً بالحكمة المصحِّحة للصنعة. وهذا الاسم لم يرد به أثر، وإنما ثبت بإجماع أهل السنة، والإجماعُ أحد مسالك التوقيف.

ثم اعلم أنّ الأحكام العقلية ثلاثة: وجوبٌ، واستحالةٌ، وجوازٌ وهو المسمى بالإمكان الخاص.

ووجه الحصر: أنّ الشيء لا يخلو: إمّا أن يقتضي من نفسه الوجودَ أم لا، فإن كان الأوّل فذلك الاقتضاء هو الوجوبُ، وإن كان الثاني فلا يخلو: إمّا أن يقتضي من ذاته العدمَ أم لا، فإن كان يقتضي من ذاته العدمَ فذلك الاقتضاءُ هو الاستحالةُ، وإن لم يقتضِ فهو الجواز والإمكان.

وقد انقسمت المطالب الاعتقادية بالنظر إلى هذه القاعدة إلى ثلاثة أقسام:

- **الأوّل**: ما يَجِبُ لله.
- **الثاني**: ما يَستَحِيلُ عليه.
- **والثالث**: ما يَجُوزُ في أفعاله.

فممّا يجب له جلّ وعلا: الثبوتُ ووجوبُ الوجودِ، وهو المعتقَد الذي أشار إليه المصنف. وهذا المطلب قد اختلف فيه العلماء من أهل السنة؛

(١) في (أ): مترادفان. وفي (خ): بترادفهما.
(٢) ثم: ليست في (خ). (٣) ذات: ليست في (خ).

فمنهم من يرى أنّ العلم بوجود الصانع وثبوته من قبيل الضروري فلا يحتاج إلى نظرٍ وفِكرٍ، وهو اختيار الشيخ ابن البناء في مراسمه وجماعة من الصوفية، وأشار إليه سعد الدين في مقاصده[1]، وربما ينبّه[2] على ذلك قوله جل وعلا: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وهؤلاء يرون أنّ كل ما يُذكَر من الأدلة على هذا المطلب إنما هو تنبيهٌ للذوات الغافلة والمتغافلة، ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمۡۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ ۝٥٤﴾ [فصلت: ٥٤]. ولقد قيل: ما أنكرَ أحدٌ وجودَ الصانع، ولكن إنما وقع الغلط في تعيينه. قال سعد الدين: ومن نفاه من الملاحدة لم يَنفِه بمعنى أنه ليس صانعاً، بل بمعنى أنّه لا يوصف بشيء، حتى أبَوْا أن يَصِفوه بأنه موجود، وهذا غلوٌّ وإلحاد[3].

وأكثر العقلاء على أن هذا المطلب نظريٌّ. وتركيب النظر أن يقال: ثبت فيما تقدّم في المقدِّمة حدوثُ العالَم، فيقال إذاً: العالَم حادِثٌ، وكل حادثٍ له مُحدِثٌ؛ وإلا فحدوثه إمّا من غير محدِثٍ أو من ذاته، إمّا حالَ عدمِه أو حالَ وجوده، والجميع باطلٌ بالضرورة، فالعالَم له مُحدِث.

ثم المُحدِثُ للعالَم[4] إمّا واجب الوجود، أو ممكن. لا[5] جائز أن يكون ممكناً؛ وإلا كان مُحدَثاً، فيلزم التسلسل أو الدَّور، وهو محال كما بُيِّن[6]، فيتعين أن يكون واجب الوجود، فإذاً المحدِثُ للعالَم مَوجودٌ واجب الوجودِ. والصانع للعالَم هو المُحدِثُ للعالَم، فالصانع للعالَم موجودٌ واجب الوجودِ، وهو المطلوب.

وقد يقال: لا شك في وجودِ مَوجودٍ، فإمّا أن يكون[7] ذلك هو واجب

---

(١) «وقد أشير إلى اعتراف الكل به عند الاضطرار»، متن المقاصد الدينية، سعد الدين التفتازاتي (٤/ ٢١).
(٢) في (خ): بينته.
(٣) راجع: شرح المقاصد الدينية للسعد التفتازاني (٤/ ٢٤).
(٤) في (ت): ثم محدث العالم.
(٥) في (خ): ولا.
(٦) في (أ) و(خ): محال لما مرّ.
(٧) يكون: ليست في (خ).

الوجود أو لا، وأيّاً ما كان فواجب الوجود موجود، فإن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود دَفعاً للتسلسل، وهو المطلوب.

ثم يقال: صانعُ العالَم واجب الوجود، وإلا كان ممكناً أو مستحيلاً، وقد فرضناه صانِعاً للممكن، هذا خُلْفٌ. فإذاً صانع العالَم مَوجودٌ واجب الوجود.

وبالجملة، فالعالَم كلُّه، جواهِرُه وأعرَاضُه، من جهة إمكانه أو حدوثه دليلٌ على وجود الصانع جلّ وعلا. وإلى ذلك الإشارة بالآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية [آل عمران: ١٩٠]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٩] إلى غير ذلك.

واعلم أنّ عطفَ المصنِّف الوجودَ على الثبوت يُشعِر بالمغايرة بينهما، وكأنه مرَّ على القول بالحال، أو[١] من عَطفِ المفسر، فلا يكون قائِلاً به. وهذه الأدلة المذكورة جارية على من يقول بنفيها، وأمّا من يقول بثبوتها فإنّه يحتاج بعد الدليل على ثبوت الصانع إلى دليلٍ على وجوده، فقد يقال على تقدير ثبوت الصانع: لو لم يكن مَوجُوداً لكان مَعدوماً، ومحالٌ صدورُ الفعلِ من المعدوم؛ إذ من لا وجودَ له في نفسه لا يُعطي الوجودَ لغيره، وقد[٢] أعطى الوجودَ لغيره، فهو مَوجودٌ سَرمَديٌّ، وهو المطلوب.

وأما المحدِّث فيقول: الإيمان بوجود الصانع لو لم يجئ[٣] الشرع بوجوبه لم يَجِبْ؛ إذ لا وجوب إلا من جهة الشرع، ولمّا جاء بوجوبه جاء بإيضاح دليله وتفصيله، وإلا فمطلق دليل تشعر به الفطرة السليمة عند إخباره بأنّه رسول؛ لِمَا يشهَد من وجود الرسول المستلزم لوجود موجِدِه الموصوف بخلاف صفات خَلقه. وأمّا تفصيل ذلك فهو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من ذكر الآيات وخَلْق المكوَّنات، وهو أكثر من أن يحصى فلا نطول به. وهذا[٤]

---

(١) في (أ) و(خ): لا.
(٢) قد: ليست في (خ).
(٣) في (أ): يجيء به.
(٤) في (خ): وهذه.

خلاصة ما نقله القرطبي[1] عن مسلم فاعرفه.

وأمّا الصوفي فيقول: هذا المطلب لا ينبغي أن يتوقف دونَه إدراكُ مدرِكٍ؛ لأنه لو توقَّف فتوقُّفه أثرٌ كائِن، وكلُّ أثرٍ[2] له مؤثِّر، فالمؤثِّر لازمٌ لا ينفكُّ، فلو قُدِّر رَفْعُه للَزِم حصولُه؛ لأنّ تقديرَ رَفعِه أثَرُه، فإذاً لا يمكن رفعُه، وكل ما لا يمكن رَفعُه فهو موجودٌ واجب، فإذاً العلمُ بوجود الصانع قضيّةٌ رفعُها هو وضعُها، وكل قضيةٍ رفعُها هو وضعُها فوضعُها لازمٌ ضرورةً، وكلُّ ما هو لازمٌ ضرورةً فهو واجب، فالعلمُ بوجود الصانع قضية واجبة ضروريّة.

وقد قال الشيخ المحقق وليُّ الله سيدي أبو الحسن الحرالِّي[3] رضي الله عنه: واعلم أنّ الخلق أجمعين لم يَعزُب عن وجدانهم وضرورات إدراكهم القصورُ عن قوامِ أمْرِهِم، وأنّ مَدَدهُم فيها من وراء غيب إدراك حواسِّهم، فتوفَّرت دواعيهم إلى طلب القائم بأمرهم، فلم يَخْلُ عن تَقلُّدِ حَقّ ذلك أحدٌ من الخَلْق، فهو من ضرورات الفِطَر[4] وجِبِلَّاتِ البشر. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ الآية [فصلت: ٥٣].

وقد بسطنا هذه المسألة في غير هذا بأشفى من هذا، والله أعلم.

تتميم:

اختلف العقلاء في أنّ وجود الشيء هل هو عَينُ ذاته أو زائدٌ عليه، أو

---

(١) هو الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٥٧٨ ـ ٦٥٦هـ) وشرحه على صحيح الإمام مسلم يسمى: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم». وما أشار إليه الشيخ الكومي موجود بمعناه في شرح كتاب الإيمان من الصحيح (١/ ١٦٤).

(٢) وكل أثر: ليست في (خ).

(٣) وهو: علي بن أحمد بن الحسن الحرالّي التجيبي، أبو الحسن: مفسّر، من علماء المغرب. ما من علم إلا له فيه تصنيف. من مصنفاته: «مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل»، قال ابن حجر: جعله قوانين كقوانين أصول الفقه، توفي سنة ٦٣٨هـ. (الأعلام ٤/ ٢٥٦).

(٤) في (خ): الفكر.

الفرق بين الواجب والممكن، ثالثها: إن كان واجباً فهو عين ذاته، ورابعها لأصحاب الأحوال أنه صفة نفسيّة في الواجب ليس هو عينه ولا غيره، ومذهب الشيخ الأشعري أنه عينه مطلَقاً. والمسألة كلامية قد حُقِّقَت في محلّها فاعلمها.

* * *

قال: **(وَثُبُوتِ قِدَمِهِ)**[(١)].

أقول: اعلم أنّ الأشاعرة اختلفوا في صفة القِدَم؛ فنُقِل عن الشيخ أنها من صفات المعاني، وهو قول ابن سعيد. وقيل من الصفات النفسية، وإليه رجع الشيخ. والحقُّ أنها من الصفات السلبية، فلا تكون من الصفات النفسية ولا المعنوية؛ إذ السَّلبُ داخلٌ في مفهومها، إذ القِدم هو عَدمُ سَبقِيَّة العدَمِ على الوجود، وقد تقدّم ذلك.

وإذا تقرّر هذا، فالدليل على ثبوت هذا المطلوب هو أن يقال: قد ثبَتَ أنّ صانِعَ العالَم واجبَ الوجودِ، وكلُّ واجب الوجودِ فوجودُه من ذاته، وكلُّ ما هو واجبٌ[(٢)] وجودُه من ذاته فعَدَمُه مُحالٌ، وكلُّ ما عدَمُه محالٌ لم يَكُن[(٣)] عَدَمُه قطّ، وكل ما لم يَكُن[(٤)] عدمُه قطّ فهو قديمٌ، فصانع العالم قديم. وبالجملة، فالقدم من اللوازم البيِّنة لذات الواجب، وثبوتُ[(٥)] الملزوم مستلزمٌ لثبوت اللازم.

والمحدِّث يقول: قال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣]، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]، وقال رسول الله ﷺ: **«أنت الأوّلُ فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس**

(١) حَقِيقَةُ القِدَم: عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ العَدَمِ السَّابِقِ لِلْوُجُودِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ الأوّلية للوجود. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ افْتِتَاحِ الوُجُودِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: هُوَ اسْتِمْرَارُ الوُجُودِ فِي المَاضِي إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) واجب: ليست في (ت).

(٣) في (ت): لم يمكن.

(٤) في (أ) و(خ): لا يكون.

(٥) في (ت): فثبوت.

فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»[1] الحديث كما في سنن الترمذي وأبي داوود. فلو لم يكن قديماً لكان حادِثاً، ولو كان حادِثاً[2] لكان قَبْلَه شيء.

والصوفي يقول: كلُّ قضيةٍ بديهيَّة فلوازمُها البيِّنة بديهيّة، وهذا لازمٌ بيِّن؛ لثبوت الوجود الذاتي، إذ كلَّ ما تصوَّرنا القديمَ وواجبَ الوجودِ لزِمَ جزْمُ العقل بلزومهما فافهم!

وكذلك يقول في كل مطلب مثل هذا فاعلمه.

* * *

قال: **(وَعَدَمِ تَرْكِيبِهِ).**

أقول: التركيب: مصدر رَكَّبْت الشيء، إذا أَلَّفْت أجزاءه وضممت بعضها إلى بعض. والتركيب يقال على وجوه:

- مثل تركيب الجسم من الجواهر المفردة، ويسمّى التركيب الوجودي.
- وكتركيب النوع من الجنس[3] والفصل[4]، ويسمّى التركيب العقلي.
- وكتركيب السرير من قِطع الخشب، ويسمّى التركيب الصناعي.
- وكتركيب العشرة من الآحاد، ويسمّى التركيب الوضعي.

وهذه أقسام التركيب منحصرة بالاستقراء، وكلها منتفية.

والدليل عليه أن يقال: صانِعُ العالَمِ لو كان مُركَّباً لكان مُفتَقِراً؛ ضرورةَ

---

(١) أخرجه الترمذي في الدعوات، باب ومنه؛ وأبو داود في الأدب، باب ما يقال عند النوم؛ ومسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع.

(٢) ولو كان حادثا: ليس في (أ) و(خ).

(٣) حَقِيقَةُ الجِنْسِ: هُوَ مَا صَدَقَ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ فِي الحَقَائِقِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٤) حَقِيقَةُ الفَصْلِ: هُوَ الَّذِي يُمَيِّزُ بِهِ الشَّيْءُ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِي جِنْسِهِ. (المصدر السابق).

أنّ كلَّ مُرَكَّبٍ مُتوَقِّفٌ، وَكُلُ مُتَوَقِّفٍ مُفْتَقِرٌ، ولو كان مفتقِراً لكان مُمكِناً، وقد فُرِض واجبَ الوجودِ، هذا خُلْف.

وقد يقال: لو كان صانعُ العالَم مُركَّباً، فصفات الألوهية ـ كالعلم مثلاً ـ لا يخلو:

○ إمّا أن تقوم بكل جزء، فيلزم تَعْدَادُ الإله[1]، وهو محال. أو وجود المعنى الواحد في متعدِّد، وهو محال.

○ أو بالبعض دون البعض، فيلزم الاختصاصُ بالغير، أو الترجيحُ بغير[2] مرجِّح.

○ أو بالمجموع بما هو مجموع، فيلزم التسلسل؛ لأنّ المجموع إن كانت له جهة واحدة[3] نُقِلَ الكلامُ إليها، وإلا فليس إلا الأجزاء المتلاصقة[4]، فما تقدَّم لازم، والكل محال[5].

والمحدِّث يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فلو كان مركَّباً لكان مثله أشياء.

والصوفي يقول بما تقدم.

قال: **(وَعَدَمِ تَجْزِئَتِهِ)**.

أقول: التجزئة والتبعيض بمعنى واحد، وهو تحليلُ الشيءِ إلى ما منه تَركَّب. وهذا المطلب[6] لازمٌ لما قبله، فدليلهما واحدٌ؛ وذلك لأنّ كلَّ مُرَكَّبٍ مُتَجَزِّئ، وعكسه بحسب المادة كذلك، وكُلُّ مَا ليس بِمُرَكَّبٍ ليسَ بِمُتَجَزِّئٍ، وعكسه كذلك. ولذا قيل: ما له أجزاء باعتبار تأليفِهِ منها يُسَمَّى مُرَكَّباً، وباعتبار انحلاله إليها يسمى مُتَجَزِّئاً[7] ومُتَبَعِّضاً.

* * *

(١) في (أ): تعدد الآلهة.
(٢) في (ت): من غير.
(٣) في (أ) و(خ): وحده.
(٤) في (خ): الملاصقة.
(٥) والكل محال: ليس في (أ) و(خ).
(٦) في (أ) و(خ): المطلوب.
(٧) في (خ): مركباً.

قال: (وَعَدَمِ حُلُولِهِ فِي المُتَحَيِّزِ).

أقول: الحلول: يقال بمعنى القيامِ بالغيرِ، كحلول الأعرَاضِ بمَحالِّها - أي بالأجسام - كحلول اللون في الجسم. ويقال بمعنى الاستقرار، كحلول الجوهر أو الجسم في الحيِّز: وهو الفراغ المُتَوَهَّمُ الذي يشغَلُه شيءٌ مُمتَدٌّ أو غير ممتدٍّ. وقد يقال على الاتصاف، كحلول الصفة بالموصوف. وقد يقال الحلولُ على التقويم، كحلول الصورة في المادة.

وبالجملة، فصانع العالَم لا يَحُلُّ في شيءٍ بأحد أنواع الحلول؛ لأنه لو حلَّ في شيءٍ لكان: إمَّا عَرَضاً، أو جِسماً، أو جوهراً، أو صورةً، والجميعُ محالٌ؛ ضرورةَ افتقارِ الحالِّ لِمَا حلَّ فيه، ولا شيءَ من المفتَقِرِ بواجبِ الوجودِ، وكلُّ حالٍّ في شيءٍ مُفتَقِرٌ[1]، فلا شيء من واجب الوجود بحالٍّ في شيءٍ، وهو المطلوب.

ومن ها هنا يُعلَم يقيناً أنّه جل وعلا ليس بجسمٍ، ولا جوهرٍ[2]، ولا عرَضٍ، ولا صورةٍ ولا مادةٍ؛ ضرورةَ افتقارِ الجميع، فهو جلَّ وعلا ليس من قبيل المعاني ولا من قبيل الجواهر.

واعلم أنّ الجوهر على اصطلاح المتكلمين: هو المتحيِّز القائم بنفسه، وعلى اصطلاح غيرهم: هو الموجودُ لا في موضوعٍ، والموضوع هو الجسم. فهو جلَّ وعلا ليس بجوهرٍ على الاصطلاح الأوّل؛ ضرورةَ افتقارِ الجوهر إلى الحيِّز، ولا على الثاني؛ وإلا لكان وجودُه زائداً على ذاته فيكون مُمكناً؛ ضرورةَ أنّ المعنيَّ من قولهم: الموجود لا في موضوع، أي الذي إذا وُجِدَ كان لا في موضوعٍ، وذلك يقتضي الزيادة قطعاً، وكلّ من وُجودُه زائدٌ فهو ممكنٌ كما عُلِمَ في محلِّه. وأيضاً، فإن ذلك التفسير للجوهر الذي هو أحد أقسام الممكن؛ ضرورةَ أنّ الممكنَ[3] جوهرٌ وغير جوهرٍ.

وأمّا من فسَّر الجوهر بأنه قائمٌ بنفسه - كالنصارى - فلا نزاع إلا في

---

(١) ولا شيء .... مفتقر: ليس في (أ).

(٢) في (أ) و(خ): بجوهر.

(٣) ضرورة أن الممكن: ليست في (خ).

الإطلاق، إذ الإطلاق موقوفٌ على التَّوقِيف، ولم يَرِدْ في ذلك توقيف. وأيضاً فإنه يُوهِمُ غير المراد لمبادرة المعاني الأُوَل. وكذا الكلام مع من فسَّر الجسم بأنه الموجود، والتزَمَ إطلاقَهُ على الصانع.

وأما المحدِّث فيقول: قولُه جلَّ وعلا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] قَطَعَ المناسبةَ بين الخالِق والمخلوق، ومن خالف في هذا فهو بِجَهْلِه مجنون.

والصوفي يقول بما تقدم، وأيضاً فكلُّ ما سوى الحقِّ جلَّ وعلا ـ بالنسبة إليه ـ عَدَمٌ، وكلّ ما هو عَدَمٌ فصفتُه عَدَم، وإذا كان كذلك فكيف تَلحَقُه صِفتُهُم، أو يتعلَّق به حُكمُهُم؟!

* * *

قال: **(وَعَدَمِ اتِّحَادِهِ بِغَيْرِهِ)**.

أقول: الاتحاد: عبارة عن تصيير ذاتين ذاتاً واحدةً، ولا شك أنّ هذا أمرٌ محالٌ في غيرِ واجبِ الوجود، فضلاً عن واجب الوجود.

وذلك أنه لو اتحدت ذاتان بهذا الاعتبار: فإمّا أن يكونا موجودين، أو معدومين، أو أحَدُهما موجوداً والآخر معدوماً، والتالي باطلٌ بجميع أقسامه، فالمُقدَّم مثله.

أمّا الملازمة فبضرورة الحَصْرِ، وأمّا بطلان التالي فلأنّه:

- إن كانا موجودين: فإما بوجودٍ واحدٍ وهُوِيَّةٍ واحدةٍ، أو بوُجودَين وهُوِيَّتَين:

  ○ فإن كان الثاني فلا اتِّحادَ؛ ضرورةَ انفرادِ كل واحدٍ منهما بتعيُّنِه وهُوِيَّته.

  ○ وإن كان الأوَّل لَزِمَ حصولُ الشيءِ الواحدِ بالشخص في موجودين إن كان الوجودُ زائداً، أو تَعدادُ الواحدِ من حيث هو واحدٌ إن كان الوجودُ ليس بزائدٍ.

ـ وإن كانَا معدومين فلا اتِّحادَ؛ ضرورةَ فَنائِهما على ذلك التقدير وحصول ثالثٍ لا هُمَا لأنّهما غير موجودين.

ـ وكذلك إنْ كان أحدُهما موجوداً؛ لأنّه إعدامٌ لأحَدِهِما وإبقاءٌ للآخر.

ويقال خصوصاً في واجب الوجود ـ جل وعلا ـ أنه لو اتَّحَد الواجبُ: فإمّا مع واجبٍ غيره، وإمّا مع غير واجبٍ، والكلُّ مُحالٌ:

ـ أمّا مع واجبٍ فلِمَا مرَّ، وأيضاً اتحادُ الواجبِ[1] مع واجبٍ آخرَ فرعُ تَعدادِ الواجبِ، وتَعدادُ الواجب محال لِمَا يأتي من وجوب أحَدِيَّة الواجب.

ـ وأمّا مع غير واجبٍ فمحالٌ أيضاً لما مرَّ، وأيضاً لِمَا يلزمُ على ذلك التقدير من اجتماع النقيضين؛ ضرورةَ أنّ اجتماع الملزومَين مُستلزِمٌ لاجتماع لوازِمهما، ولوازمُ الواجب والممكن متناقضان.

وأمّا المحدِّث فيقول: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢].

وأمّا الصوفي فيقول: مُحالٌ أن يتَّحِد بغيره؛ وإلا خَرَج العبدُ عن طوره، وذهب تَعْيِينُه[2] الذاتيُّ، وارتفع افتقارُه النفسانيُّ. بل كيف يكون الاتحاد بالغير والغيرُ معدومٌ من ذاته لولا تجلّي الحقّ عليه من حيث صفاته؟!

وبالجملة، محالٌ أن يتَّحِد الوجودُ مع العدمِ، أو الحادثُ مع من له وجوبُ القِدمِ، بل محالٌ أن يتَّحِد النورُ بالظُّلمَة، وكيف لا والنورُ يذهب بالظلمة؟! ووجودُ الواجب نورٌ، ووجود الكَون ظُلمَة، قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. ومحالٌ أن يتَّحِد الحقُّ بالباطل؛ إذ الحقُّ ثابتٌ والباطلُ ذاهبٌ، قال ﷺ: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»[3].

---

(١) مع واجب ...... الواجب: ليس في (خ).

(٢) في (أ): تعينه.

(٣) هذا حكاه النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ من قول الشاعر لبيد بن ربيعة. أخرجه الإمام البخاري في مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية؛ ومسلم في صحيحه في كتاب الشعر، باب في إنشاد الأشعار.

قال: (وَعَدَمِ حُلُولِهِ فِيهِ).

أقول: الضمير في قوله: «فيه» يعود إلى الغير السابق، والمعنى: وَعَدَمِ حُلُولِهِ فِي غَيْرِهِ. وهذا قد تقدَّم، وإنما كرَّره تنبيهاً على اختلاف النصارى في معرض الردِّ عليهم، إذ هم تردَّدوا في عيسى عليه السلام بين الاتحاد والحلول، فمنهم من اعتقد الاتِّحادَ ومنهم من اعتقد الحُلولَ، والجميع محال كما مرَّ.

تتميم:

اعلم أنّه كما امتنع اتحادُ ذاته أو حلولُه بغيره، فكذلك[1] يمتنع اتحادُ صفاته أو حلولها بغيره لِمَا مرَّ، ولِمَا يلزمُ على ذلك التقدير من خُلوِّ ذات الواجب عمّا يَجِبُ له، وانتقالِ الصفاتِ، وتغيُّرِها[2]، والجميع باطلٌ ومحالٌ.

تنبيه:

اعلم أنّ المخالفين لهذا المعتقَد بالتحقيق هم النصارى لِمَا ادَّعَوه في عيسى عليه السلام، وغلاةُ الشيعة لِمَا ادَّعَوه في علي رضي الله عنه كما هو مسطور في كتاب المقالات. وقد خرّج النسائي أنّ رسول الله ﷺ قال لعلي رضي الله عنه: «**يا علي، إنّ فيك مثلاً من عيسى بن مريم الذي قال فيه بنو إسرائيل من أجل أمه ما قالوا**»[3].

ثمّ إنّه قد تبع هؤلاء الغلاة طائفة تنتسب[4] إلى التصوف تستُّراً، وهم الإباحية، قالوا: إذا خاض السالِكُ لُجَّة الوِصال، فربّما حلَّ أو اتَّحَد به، وحينئذ يرتفع الأمرُ والنهيُ. وهذا كله كفرٌ صُراحٌ.

واعلم أنّ من الناس من ينسب القول بالاتحاد والحلول إلى الصوفية، بل إلى الكُمَّل منهم كما وقع ذلك للشيخ أبي حامد في بعض كتبه أخذاً من

---

(١) فكذلك: ليست في (خ). (٢) في (أ) و(خ): وتغييرها.

(٣) أخرجه النسائي في كتاب الخصائص، باب ذكر المثل الذي ضربه رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب: «يا علي فيك مثل من عيسى أبغضته يهود حتى بهتوا أمه وأحبته النصارى حتى أنزلوه بالمنزلة الذي ليس به».

(٤) في (ت): تنسب.

ظاهر كلام الأشياخ ﵃، كما وقع للجنيد[1] لمّا سُئل عن التوحيد فأنشد: رقّ الزجاج ورقَّت الخمر[2]، ولَوْنُ الماء لون إنائه. وقول أبي يزيد البسطامي[3] المشهور عنه، والشبلي[4]، وأبي منصور الحلاج[5]، وسَهْلٍ[6] وغيرهم، وهذا إنما يتوهَّمه فيهم من ليس له اطلاع ولا استشراف على أحوالهم وتحقيق اصطلاحهم، وذلك أنّ لسانَهم لسانَ صِدقٍ عن وَجْدٍ[7] حَقِّيٍّ، فنُطقُهم تابعٌ لوَجْدِهم، وَوَجْدُهُم تابعٌ لِحالِهم، وحالُهُم العِلمُ والمعرِفةُ، ومعلومُهم الله تعالى من حيث ذاتُه وصِفاتُه وأفعالُه؛ إذ قلوبُهم لم تَسَعْ عِلماً إلّا ذلك، قال ﵇: «لن يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»[8].

---

(١) هو: الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم (ت٢٩٧هـ): صوفي، من العلماء بالدين. مولده ومنشأه ووفاته ببغداد، وقال ابن الاثير في وصفه: إمام الدنيا في زمانه. وعده العلماء شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصوناً من العقائد الذميمة، محمي الاساس من شبه الغلاة، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع. (انظر: الأعلام ٢/ ١٤١).

(٢) وهي أبيات تنسب أيضاً للسهروردي المقتول في حلب سنة (٥٨٦هـ):

رقّ الزجاج ورقّت الخمر ... فتشابها وتشاكل الأمرُ

فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ ... وكأنما قدحٌ ولا خمرُ.

(٣) هو: طيفور بن عيسى البسطامي نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله منها، أبو يزيد، ويقال: بايزيد (١٨٨ ـ ٢٦١هـ): زاهد مشهور. (انظر: الأعلام ٣/ ٢٣٥).

(٤) هو: أبو بكر الشبلي (٢٤٧ ـ ٣٣٤هـ) دلف بن جحدر الشبلي: ناسك، اشتهر بالصلاح، أصله من خراسان، ونسبته إلى قرية (شبلة) من قرى ما وراء النهر. (انظر: الأعلام ٢/ ٣٤١).

(٥) هو: الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث: صوفي، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. توفي سنة ٣٠٩هـ. (انظر: الأعلام ٢/ ٢٦٠).

(٦) تقدمت ترجمته.

(٧) الوَجْدُ: ما يصادف القلبَ ويَرِدُ عليه بلا تكلُّفٍ وتصنُّعٍ. وقيل: هو بروق تلمع ثم تخمد سريعاً. (التعريفات، للجرجاني ص٣٤٤).

(٨) لا يعرف له أصل.

وهذا الحالُ العِلمِيُّ يختلف بحسب تجلِّي[1] الحقِّ عليهم ولَهُم، إذ الحالُ ثمرةُ التَّجلِّي، وتجلِّياتُ الحقِّ تختلف بحسب شؤونه الذاتية والصفاتية والفعلية، فلَهُم عند كلِّ تجلٍّ حالٌ[2]، وعند كلِّ حالٍ لسانٌ.

ومنهم من يتَّحِدُ عليه الحالُ الوارد فلا يكون له مُتَّسَع لغيره، فيكون ذلك الحالُ غالِباً عليه. ومنهم من تجتمع[3] فيه الأحوال فيقوم بمقتضى كلٍّ منها، فيعطي لكل ذي حقٍّ حقَّه، فمن جمع بين عِلمَي الأفعال والصفات فهو يقوم بمقتضى العبودية[4]، والقيامُ بمقتضى العبودية يُعطِي شُهودَ الرُّبوبيّة، فهو يقوم بمقتضى العبودية فَرْقاً، وبمقتضى الربوبية جَمْعاً[5].

ومن جُمِعَ له بين العلم الذاتي والصفاتي والفعلي فهو يقوم بمقتضى العبودية فَرْقاً، وبمقتضى الربوبية جَمْعاً[6]، وبمقتضى الألوهية جَمْعَ الجَمْعِ[7] من حيثُ البدايةُ ـ أعني بداية الوصول ـ وأَحَدِيَّةَ الجَمْعِ من حيث النهاية، وهؤلاء هم الذين يكون الفَرْقُ[8] في ظواهرهم مَوجُوداً،

---

(١) التجلّي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. (السابق ص١١٣).

(٢) الحال: معنًى يرِدُ على القلب من غير تصنّعٍ ولا اجتلابٍ ولا اكتساب. (السابق ص١٤٤).

(٣) في (ت): من لا بد أن تجتمع.

(٤) العبودية: الوفاءُ بالعهود، وحفظُ الحدود، والرضا بالموجود، والصبرُ على المفقود. (السابق ص٢٢٣).

(٥) الجَمْعُ والتفرِقَةُ: الفَرقُ ما نُسِبَ إليك، والجمعُ ما سُلِبَ عنك، ومعناه أنّ ما يكون كسباً للعبد من إقامةِ وظائف العبودية وما يليق بأحوال البشرية فهو فرْقٌ، وما يكون من قِبَل الحقِّ من إبداءِ معانٍ وابتداء لطفٍ وإحسانٍ فهو جمعٌ، ولا بدّ للعبد منهما، فإنّ من لا تَفرِقَةَ له لا عبوديّة له، ومن لا جَمْعَ له لا معرفةَ له، فقول العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] إثبات للتفرقة، وقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] طلب للجمعِ، فالتفرقة بداية الإرادة والجمعُ نهايتها. (السابق ص١٤٠).

(٦) ومن جمع...... الربوبية جمعاً: ليس في (خ).

(٧) جَمْعُ الجَمْعِ: الاستهلاك بالكلّية [في الله] والغنى عمّا سوى الله، وهو مرتبة الأحديّة. (السابق ص١٤٠).

(٨) الفَرقُ: ما يكون كسباً للعبد من إقامةِ وظائف العبودية وما يليق بأحوال البشرية. (السابق ص١٤٠).

والجَمْعُ[١] في بواطنهم مشهوداً.

وأمّا من أُفرِدَت له حالةٌ من هذه فهو بحسبها ينطق؛ إن كانت ذاتيَّة ـ وهي عين أحدِيَّة الجَمْع ـ فلسانها الإخبارُ عن الله فقط؛ إذ الإخبارُ عن غيره فرعُ العلمِ بغيره، ولا عِلمَ بغيره. وصاحب هذا المقام صاحب مقام أحَدِيَّة الجَمْعِ والتوحيد الذاتي.

وإن كانت تلك الحالُ أسمائيَّة فهي جَمْعُ الجَمْعِ، وهي شهود الخَلْقِ بالحَقِّ، ولسانُها الإخبارُ عن أسماءِ الله وصفاته وتعلُّقاتِها[٢] فقط؛ إذ الإخبارُ أيضاً عن غيرها فرعُ العلمِ بغيرها، وصاحب هذا المقام صاحب مقام الوَاحِدِيَّة والتوحيد الصفاتي.

وإن كانت حالةً فِعليَّةً، وهي الجَمْعُ، وهي شهودُ الحقِّ من حيثُ إبداء الخَلْقِ وإيجادِه[٣] وتصويرِه، فلسانها الإخبارُ عن أفعال الله وأحكامه فقط؛ إذ الإخبارُ عن غيرِه فَرعُ الشعورِ بغيره.

وغلبة هذه الأحوال عند انفرادها على قلب العبد تسمّى اصطِلاماً[٤] وسُكراً[٥]، والدخولُ في تلك الغلبة يسمى فناءً[٦] ومَحْواً[٧]. فإذا سمعت وَلِيّاً

---

(١) الجَمْعُ: شهودُ الأشياء بالله والتبرّي من الحول والقوّة إلا بالله. (السابق ص١٤٠).

(٢) في (خ): وتعلقاته.

(٣) في (أ) و(خ): من حيث إيجاد الخلق وبرئه.

(٤) الاصطلام: نَعْتُ وَلهٍ يَرِدُ على القلب، فيسكُنُ تحت سلطانه. والوَلَهُ: إفراطُ الوَجدِ. والوَجْدُ: ما يصادفُ القلبَ من الأحوال المفنية له عن شهودِهِ. (المصدر السابق ص٨٥، ٣٥٠، ٣٤٤).

(٥) السُّكْرُ: غَيبَةٌ بواردٍ قويّ. والغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يَرِدُ عليه من الحقّ. والوَارِدُ: كل ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمُّدٍ من العبد. (المصدر السابق ص١٩٢، ٢٤١، ٣٤٤).

(٦) الفناءُ: عدمُ الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالإستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحقّ. (المصدر السابق ص٢٤٧).

(٧) المَحْوُ: رَفعُ أوصاف العادة، بحيث يغيب العبدُ عندها عن عقله، ويحصل منه أقوال وأفعال لا مدخل لعقله فيها، كالسكر من الخمر. (المصدر السابق ص٢٨٧). المَحْوُ: إبطالُ الشيءِ دفعةً. (التوقيف، للمناوي ص٦٤٣).

من أولياء الله يقول: سبحاني، أو: أنا الحق، أو: أنا هو، أو غير ذلك فلا تَتوهَّم أنه يَشعُر بأنانِيَّته[1] حتى يُتوهَّم أنه يُثبِتُ مَحمُولَ قَضيَّتِه لنفسه، بل الأَنَانِيَّةُ التي أخبَر عنها إنّما هي أنانِيَّة الحقِّ جلّ وعلا، وأمّا أنانيَّة العَبْدِيَّة فلا شُعورَ له بها لِعَدِم صورتها من ذهنه وحسِّه، فكيف يُخبِرُ عن ما لا شعور له به؟!

بل ذلك النُّطْقُ الخبري صُنعٌ وفِعلٌ[2] للذي أنطَقَ كلَّ شيءٍ مُخبِراً عن ذاته جلّ وعلا، كما قال تعالى منبِّهاً لنا عن هذا السرِّ الإلهي: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠].

وهذه الأحوال المنفردة التي توجب الاصطلام إنما هي حالُ من تبعَّضَ له الكمال، وأمّا من تمَّ له الكمال كالأنبياء والرسل عليهم السلام، ووَرَثتهم الذين تحقَّقوا بالحقائق، وسلكوا الطرائق، واستشرفوا على الخلائق، فامتزجت ألسِنة أحوالهم، وانسطعت الأنوار من أفعالهم وأقوالهم، فَهُم الهداة الذين يهتدي بهم كل قاصدٍ، ويسكن إليهم كل شاردٍ. ثم لكلٍّ منهم وارثٌ يتبع قَصْدَه، ويَجِدُ وَجْدَه، وهم الأئمة المرضيون، والعلماء الخاشعون، وأُولِي الألباب الذاكرون. فهذا حالُ القوم، فكيف يُتوهَّم فيهم أو عنهم حلولٌ أو اتحادٌ وَهُم قد تبرَّئوا من ذلك كلِّه بالدليل والحال والمقال؟!.

وما ذكره الشيخ أبو حامد رضي الله عنه إنّما ذلك كان منه فَهْمٌ قَبْلَ أن يتحقَّق بعلومهم، إذ هو إنّما تحقَّقَ بعلوم التصوف في آخر عمره، يشهد لذلك كتابه **«المنقذ من الضلال»**، وهذا هو الظن به، وإن كان قد قال ذلك عنهم في بعض كتبه التصوفية فليس يريد بذلك ما هو[3] المتبادر من المتكلمين، وكأنّه أراد أن يَفحَص عن إشاراتهم[4] بالعبارة عن ذلك، والعبارة تُزيلُ رَونَق الإشارة، ولهذا قيل: العبارةُ جفاءٌ.

---

(١) الأنانيَّةُ: الحقيقة بطريق الإضافة. (التعريفات، للجرجاني ص٩٥).

(٢) في (ت): صنعاً وفعلاً.

(٣) ما هو: ليست في (خ).

(٤) في (أ) و(خ): إشارتهم.

على أنه لم يَرِد في اصطلاح القوم شيء من ذلك الإطلاق، إلا ما ورد في اصطلاح المتأخرين كالشيخ ابن الفارض[١] ومن بعده من إطلاق لفظ الاتحاد، وأمّا الحلول فلم يُطلِقه أحَد. ومراد الشيخ ابن الفارض رحمه الله بالاتحاد ما ذكره المتأخرون في الاصطلاح، ونصّه: الاتحاد: هو شهودُ الموجودِ[٢] الحقِّ الواحد المطلَق، الذي الكلُّ به موجود، فيتَّحِدُ به الكلّ من حيث كون كلّ شيءٍ موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيثُ إنّ له وجوداً خاصّاً اتّحدَ به، فإنّه محال!.

وبالجملة، فمعناه: شهودُ اتِّحَادِ تَعلُّقِ المَوجودات كلّها به جلَّ وعلا؛ إذ هي به موجودة، لا بها. وهذا هو مراد الغزالي من حيث كلامه في التصوف وكلّ من له نسبة إلى هذا الشأن، وهو المُسمَّى عندهم بالفناء في التوحيد كما صرّح به الشيخ أبو حامد الغزالي في إحيائه من كتاب الصبر وغيره.

ولقد سَعِدَ سَعْدُ الدين ـ رحمة الله عليه ـ حيث قال في شرح مقاصده: إنّ السالك إذا انتهى في سلوكه إلى الله، وفي الله، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان، بحيث تَضمَحِلّ ذاتُه في ذاته، وصفاتُه في صفاته، ويَغيبُ عن كل ما سِواه، ولا يرى في الوجود إلا الله[٣]. وهذا الذي يسمّونه «الفناء في

---

(١) عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل (٥٧٦ ـ ٦٣٢هـ)، المصري المولد والدار والوفاة، أبو حفص وأبو القاسم، شرف الدين ابن الفارض: أشعر المتصوفين، يلقب بسلطان العاشقين. (انظر: الأعلام ٥/ ٥٥).

(٢) في (أ) و(خ): الموجد.

(٣) وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات في نظر العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في التوحيد عند تجليات أنوار الواحد القهار، اضمحلالَ أنوار الكواكب ـ **مع وجودها** ـ عند ظهور نور الشمس في النهار، فلا يشاهدون في تلك الحال غير وجود الله من الأشياء، كما لا يشاهدون في النهار غير الشمس من كواكب السماء، ويسمى انفراد مشاهدة الله تعالى من بين الموجودات ـ للذهول عنها ـ بالوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات أهل المعرفة، فالوحدة المطلقة عند أهل المعرفة اسم لما ذكرنا، لا ما يزعمه الكفرة الوجودية من أنها عبارة عن اعتقاد أن وجود الكائنات، حتى وجود الخبائث والقاذورات، هو الله ـ تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً ـ، وأن ذات الممكنات من الأرض والسمٰوات وما بينهما من =

التوحيد»، وإليه يشير الحديث الإلهي: **«إِنَّ العَبْدَ لَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّه، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ»**[1]، وحينئذ ربما تَصدُرُ عنه عبارات تُشعِر بالحلول والاتحاد لقصر العبارة عن بيان تلك الحال، وتَعذُّرِ الكَشْفِ عنها بالمقال، ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنّ طريق الفناء فيه هو العيان دون البرهان، والله الموفق للصواب[2]. انتهى.

وإنّما أطنبنا في هذا المقام حِرصاً على تحصيل حُسن الظنِّ بأولياء الله تعالى، وتصميم الاعتقاد في أهل الله، جعلنا الله منهم، ومَنَّ علينا بما مَنّ عليهم.

* * *

قال: **(وَاسْتِحَالَةِ كَوْنِهِ فِي جِهَةٍ)**[3].

أقول: الجهة: منتهى الإشارة، ومقصَدُ المتحرِّك بحركته من حيث حصوله فيه. فهي من ذوات الأوضاع المادية، ومرجعها إلى نفس الأمكنة، أو حدودها وأطرافها. وهي تنقسم بحسب المشير إلى ستة: يمين، وشمال، وأمام، وخلف، وفوق، وتحت. وهي كلها إضافية، ورُبَّ فوقٍ لشيءٍ تحتٌ لآخَر.

وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالَم ومحدّبها، فما كان إلى نقطة مركز العالم ووسطه فهو جهة سفل، وما كان إلى محيطه ومحدّبه فهو جهة عُلو، وهذا لا يكاد يختلف، ومن ثَمّ ادّعي فيهما أنهما جهتان على الحقيقة، حقيقةً وطبعاً كما قُرِّر في محلِّه.

= الكائنات، على ما ذهب إليه من السفسطائية، سراب وخيال لا حقيقة لها. (فاضحة الملحدين، للسعد التفتازاني. مخ).

(١) رواه البخاري في الرقائق. سبق تخريجه فليراجع.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٥٩، ٦٠).

(٣) في (أ) و(خ): الجهة.

فإذا تقرّر هذا فنقول: صانِعُ العالَم لا يكون في جهةٍ؛ لأنّه لو كان في جهةٍ لكان في مكانٍ؛ ضرورةَ أنها المكان، أو المستلزمة له، ولو كان في مكانٍ لكان متحيِّزاً، ولو كان متحيِّزاً لكان مُفتَقِراً إلى حيِّزِهِ ومكانِهِ، فلا يكون واجبَ الوجود، وقد ثبت أنّه واجب الوجود، هذا خُلف.

وأيضاً، فلو كان في جهةٍ، فإمّا في كلِّ الجهات، وهو محال وشنيع، وإمّا في البعض، فيلزم الاختصاصُ، المستلزِمُ للافتقارِ إلى المخصِّصِ، المُنافِي للوجوب.

واعلم أنّ هذا المعتقَد لَا يخالِفُ فيه بالتحقيق سُنِّيٌّ ولا مُحدِّثٌ ولا فَقيهٌ ولا غيره، ولم يَجِئْ قطّ في الشرع على لسانِ نبيٍّ التصريحُ بلفظ الجهة، فالجهةُ بحسب التفسير المتقدِّم مَنفِيَّة معنًى ولَفظاً؛ وكيف لا والحقُّ يقول جل وعلا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثالٌ، فضلاً عن مِثلٍ واحد.

وأمّا ما نقله القاضي عياض[١] رَحِمَهُ اللهُ من أنّ دهماء المحدِّثين والفقهاء على الجهة[٢]، ليس المعنيُّ به ما قام القاطِعُ بخلافه[٣]، ولم يُنقَل قطّ عن

---

(١) هو القاضي: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمر بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. إمام وقته في الحديث والنحو واللغة وأيام العرب وأنسابهم. ولد بمدينة سبتة في النصف من شعبان سنة (٤٧٦هـ)، ودخل الأندلس لطلب العلم فأخذ بقرطبة عن جماعة، وكان ذا ذكاء قوي واهتمام عظيم بجمع الحديث وتقييده. له التصانيف المفيدة: منها كتابه الشفا في شرف المصطفى ﷺ، ومنها الإكمال في شرح صحيح مسلم. ومنها مشارق الأنوار في اقتفاء صحيح الآثار. وتوفي ـ رحمه الله تعالى ـ بمراكش (٥٤٤هـ). (انظر: الديباج المذهب، لابن فرحون ص٢٧٠).

(٢) نقله في إكمال المعلم (٢/ ٤٦٥).

(٣) يؤيد ذلك قول القاضي عياض نفسه: «لا خلاف بين المسلمين قاطبة محدثيهم وفقيههم ومتكلميهم ومقلدهم ونظارهم أن الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك]؛ أنها ليست على ظاهرها وأنها متأولة عند جميعهم.اهـ، نفس المصدر والصفحة السابقة. وقال الإمام القرطبي في شرحه على صحيح مسلم بعد بسط الكلام في معاني الحديث: من حمل الحديث على ظاهره فهو ضال من الضالين». (المفهم بشرح صحيح مسلم ٢/ ١٤٥).

واحد منهم أنه تعالى في جهة كذا، لكن لمّا ثبت سمعاً قرآناً: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠]، وسُنَّةً حيث قال ﷺ للسوداء: **«أين الله؟** فأشارت نحو السماء، فقال: **أعتقها فإنها مؤمنة»**[١]، إلى غير ذلك من الظواهر، وكان أصلُهم ثبوتُ المعتقَدات من السَّمْعِ، فاعتقدوا أنّ هناك صفة تسمَّى بالاستواء على العرش، لا يُشبِهُ استواءَ المخلوقين، وصفة أخرى تسمَّى بـ«فوق»، أي فوق عباده، أي العرش ومن دونه، الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية. بهذا صرَّح الإمام أحمد بن حنبل، على ما نقل عنه المقدسي[٢] في رسالة الاعتقاد[٣].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في العتق والولاء، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة؛ ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة وما كان من إباحته، والنسائي في السهو، باب الكلام في الصلاة.

(٢) هو الإمام عبد الله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي، أبو محمد، موفّق الدين. فقيه، من أكابر الحنابلة. صاحب كتاب المغني (٥٤١ ـ ٦٢٠هـ). ورسالته المذكورة: لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. (الأعلام ٤/ ٦٧).

(٣) قال المقدسي: قالَ الإمامُ أبو عبدِ اللهِ أحمدُ بنُ محمدِ بنِ حنبلٍ رحمه الله في قولِ النَّبي ﷺ: «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا»، و«إن الله يرى في القيامة»، وما أشبه هذه الأحاديثَ، قال: نؤمِنُ بها ونُصَدِّقُ بها، لا كَيْفَ، ولا مَعْنَى، ولا نَرُدُّ شيئاً منْها. (لمعة الاعتقاد ص٦). وقال قبل ذلك: وما أشكل من ذلك وجب إثباتُه لفظاً، وتركُ التعرّض لمعناه (ص٥).

وقد اضطرب المجسمة في تأويل كلام المقدسي، وحاولوا صَرْفَه إلى معتقدِهم الفاسد من حمل أخبار تلك الصفات الخبرية على ظاهرها المستلزم للجهة والجسمية، مدَّعين أنهم يعلمون معاني تلك الصفات، وأن الشارع ما أراد إلّا تلك المعاني الظاهرة التي يفهمها العامي من النزول بالانتقال من فوق إلى أسفل والحركة من مكان إلى مكان، والعلو والفوقية بالكون في الجهة المستلزمة للحد والافتقار، وغير ذلك ممّا وصفوا به الله تعالى عن قولهم علواً كبيراً.

وكلام المقدسي وما نقله عن الإمام أحمد كما ترى نصٌّ صريحٌ في بيان فساد معتقدهم، ولذلك برّأ المصنف أولائك الأئمة من أقوال تلك الشرذمة المقلدة المتبعة للمتشابه من آيات أخبار الصفات ابتغاء لفتنة المسلمين في عقائدهم. (انظر مثلاً: الإرشاد شرح لمعة =

واعلم أن المنظور إليهم إنّما هم الأئمة القدوة والعلماء الجلّة، ولا عبرة بالأتباع المقلِّدة الواقفة مع ظاهر المنقول، الذين لم يفرِّقوا بين المُحكَم منه والمتشابه(١).

وسنتكلم على الصفات السمعية التي اختلف(٢) أهل السنة في إثباتها من السمع حين يتكلم المصنف على ذلك، ونفصّل فيها بعض تفصيل، يذهب إن شاء الله بداء جهل الجهيل(٣).

وأما الصوفي فيقول: مُحالٌ أن يكون الباري في جهةٍ؛ إذ تلك الجهةُ إمّا أن تكون غيره أوْ لا، فإن لم تكن غيره فلا جهةَ(٤)، وإن كانت غيره فإمّا قديمة وإما حادثة، والجميع باطلٌ(٥)؛ قال رسول الله ﷺ: «**كَانَ اللهُ وَلَا**

= الاعتقاد، لابن جبرين ص٧١، ٨٤؛ وشرح لمعة الاعتقاد لصالح الفوزان ص٣٨، ٤٩).

(١) هذه إشارة منه إلى قول الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهو تقسيم للآيات باعتبار دلالة الألفاظ على المعاني، فالمحكمات: هي القطعية الدلالة على المعنى المراد، والواضحات الدلالة التي لا يتطرق إليها احتمال يوجب التردد في مرادها، فهي تدل على معانٍ لا تحتمل غيرها، أو تحتمله احتمالاً ضعيفاً غير معتد به، فالآيات المحكمات على هذا هي الأصل والمرجع لفهم أصول الاعتقاد والتشريع والآداب. والمتشابهات هي الآيات التي دلّت على معانٍ تشابهت في أن يكون كل منها هو المراد، فلم يكن بعضها أرجح من بعض وذلك لتطرق الاحتمالات في معاني الكلام مما أفضى إلى عدم تعيين واحد منها، فلم يتضح المقصود من معانيها. (انظر: التحرير والتنوير، للشيخ الإمام الطاهر بن عاشور ٣/ ١٥٤).

(٢) زاد في (خ): فيها.

(٣) في (أ) و(خ): الجاهل.

(٤) أي: فلا يتصف الله تعالى بالكون في الجهة في الأزل. ويأتي ما يترتب على كونه فيها فيما لا يزال.

(٥) أي: جميع أقسام الترديد: القسم الأول: أن تكون الجهة ليست بغير لذات الله تعالى، بأن تكون عين ذاته أو صفة من صفاته الأزلية. وهو باطل ضرورة. والقسم الثاني أن تكون غيره، وعلى ذلك التقدير إما أن تكون قديمة أو حادثة، وهما باطلان؛ أما بطلان كون الجهة قديمة، فلأن البرهان قد قام على أن لا قديم سوى الله تعالى وصفات ذاته، والجهة ليست ذاته ولا صفة قائمة بذاته، فيستحيل أن تكون قديمة. وأما بطلان كونها حادثة فلأن كون الله تعالى فيها على ذلك التقدير إمّا أن يكون كمالاً أو نقصاً، فإن كان كمالاً كان عدم كونه فيها أزلاً عدماً لذلك الكمال، =

شَيْءٌ مَعَهُ»[1].

* * *

قال: (وَاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الحَوَادِثِ بِهِ).

أقول: المعنيُّ من هذا المعتقد أنّ صانع العالَم يستحيل أن تَحُلَّ الحوادثُ به. والمراد هنا بالحوادث ما له وجودٌ حقيقيٌّ مسبوقٌ بالعدم، لا المتجدِّدَ من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، ككونه جلَّ وعلا قَبْلَ العالَم ومَعهُ وبعدَه، أو السلبية ككونه مَثلاً غير رازِقٍ لزيدٍ الميِّت، ولا ما يَتبَع تعلُّقَ صفاته كالخالق والرازق، فإنّ هذا كله ليس محلَّ النزاع.

وبالجملة، ففَرْقٌ بين الحادث والمتجدِّد، فهو جلّ وعلا لا يتَصِفُ بحادثٍ، ويجوز اتصافُه بالمُتجدِّد[2]؛ إذ الصفات المتجدِّدَة مَحضُ اعتبارٍ وإضافةٍ، فلم يلزم من ذلك محال. وبهذا التحقيق يُعلَم مَحلُّ النزاعِ، وهو الذي حرَّرناه. وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أنّه ـ جلَّ وعلا ـ لا يكون مَحلّاً للحوادث بذلك التفسير المذكور.

وبيانه أنّه لو جاز اتصافُه بالحوادث لَجازَ النقصانُ عليه، والنقصانُ عليه باطلٌ ومُحالٌ إجماعاً. بيان اللزوم أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخُلُوُّ عنه ـ مع جوازِ الاتصاف به ـ نُقصَاناً، وقد خَلَا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافُ الواجبِ به؛ لأنّ كلّ ما يتَّصفُ به الواجب يكون كمالاً.

وأيضاً، لو اتَّصف بالحادث لكان قابِلاً له، ولو كان قابِلاً له لَمَا خَلا

= وعدمُ الكمال نَقْصٌ، والنقص محال على الله تعالى، وإن كان كونه فيها نقصاً كان محالاً أزلاً وأبداً لاستحالة اتصاف الله تعالى بالنقص. ولا يخفى أن الكلام هنا في استحالة الجهة المنسوبة لله تعالى، والتي يثبتها المجسمة لله ـ تعالى عن قولهم علواً كبيراً! ـ. وأما الجهة المنسوبة إلى المخلوقات فلا نزاع في ثبوتها لها، ولا يشملها كلام الشارح.

(١) سبق تخريجه.

(٢) فهو جل وعلا . . . . . بالمتجدد: ليس في (خ).

عنه أو عن ضدِّه؛ وإلا لزم الترجيحُ من غير مُرجِّحٍ، وضِدُّ الحادثِ حادِثٌ، وما لا يَخلُو عن الحوادث حادِثٌ لِمَا مرَّ.

وأيضاً، لو اتصف بالحادث لكان مَحلّاً للانفعال، وكلُّ مُنفعِلٍ مُفتَقِرٌ إلى ما انفعل عنه، وكل مفتَقِرٍ ليس بواجب الوجود، وقد فُرِضَ واجبَ الوجودِ[1]، هذا خُلْفٌ.

وأمّا المحدِّثُ[2] **فيقول:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أبطلَ[3] قيام الحوادث به؛ لأنّه لو قام به الحوادث لَما كان ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأمّا الصوفي فيقول: كيف يَحُلُّ الحادِثُ بذاته والحادثُ عدمٌ من حَدِّ[4] ذاته؟! وما يكونُ عَدَماً مِن حَدِّ ذاته كيف يقومُ بمن هو واجب الوجود من ذاته؟! إذ يلزم اجتماعُ العدمِ الذاتيِّ والوجودِ الذاتيِّ.

تنبيه:

ما نُقِل عن بعض أهل السنة من اعتقاد الاتصاف بالنزول إلى سماء الدنيا لِما ثبت في الصحيح، فليس نزول انتقالٍ، ولا حركةٍ من حيِّزٍ إلى آخر؛ إذ ذلك مُحالٌ إجماعاً، وإنما هو من الصفات السمعية التي هي مَوقوفَةٌ على السمع، من التي لا مجال للعقل في تصوُّرها ولا تَخيُّلها ولا تشبيهها بشيءٍ من المخلوقات. بهذا صرّح الأئمة، وسنذكر نصَّ قولهم في محلِّه إن شاء الله.

* * *

---

(١) في (أ) و(خ): فرض واجباً.

(٢) قال الإمام المحدِّث الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ): «يجب أن يعتقد أن الله عز اسمه قديم بجميع أسمائه وصفاته، لا يجوز له اسم حادث، ولا صفة حادثة، كان الله خالقاً ولا مخلوق، ورباً ولا مربوب، ومالكاً ولا مملوك، كما هو الآخر قبل فناء العالم، والوارث قبل فناء الخلق، والباعث قبل مجيء البعث، ومالك يوم الدين قبل مجيء يوم القيامة». (شرح السنة ١/ ١٧٩).

(٣) في (ت): فهو أبطل.

(٤) حد: ليست في (خ).

قال: (**وَاسْتِحَالَةِ الآلَامِ وَاللَّذَّاتِ عَلَيْهِ**).

أقول: ذكر الإمام في «**المحصَّل**» أن الأمة أجمعت[1] على نفي اللَّذَّاتِ عنه[2]. وأمّا الآلام فاتفق عليه جميع العقلاء، فضلاً عن الأمة.

والعمدةُ دليلاً في المسألة: ما ثبَتَ في المطلب الذي قبلها، وذلك هو استحالة الانفعال عليه، واللذة والألم انفعالٌ؛ إذ هما من العوارض المنفعلة كما قُرِّرَ في محلِّه، وكل ذلك محال على واجب الوجود جلّ وعلا.

وعند هذا المطلب انتهى ما يتعلَّق بالإيمان بما يستحيل عليه، ومحصوله يرجع إلى صفات الجلال، وهي الصفات السلبية كما مرَّ، فاعرَفه.

* * *

قال: (**وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى كُلِّ المَقْدُورَاتِ بِقُدْرَةٍ قَدِيمَةٍ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ**).

أقول: هذا شروع في إثبات الصفات الثبوتية التي تجب لله جلَّ وعلا. واعلم أنّ الصفات المُثبَتة في هذا الباب منها ما هو جارٍ على الذات بحيث يُحمَل عليها، كالحيِّ والقادِرِ والعالِمِ والمُريدِ والمُتكلِّم والسميعِ والبصيرِ وغير ذلك، وبعضهم يُسمِّيها أحكاماً؛ ومنها ما هو ليس بجارٍ ولا محمولٍ[3] على الذات، بل هو قائمٌ به قيامَ الاختصاص كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام وغير ذلك.

وقد تقدم أنّ الأشاعرة اختلفوا في إثبات الحال، فمن نفاها منهم، وهم الأكثر، فمعنى القادر مثلاً عندهم هو الذاتُ من حيث قيام القدرَةِ به، فهو اسمٌ للذَّاتِ باعتبار المعنى القائم بها، فليس عند هؤلاء[4] إلَا الذاتُ والقدرةُ القائمة به؛ فتارةً يُعبَّر عن الذات بما لا يُشعِرُ بالصفة، كما يُعبَّر بأسماء الذات كـ«الله»، وتارةً يُعَبَّر عن تلك المعاني بما يُشعِرُ بها فقط، لا بالذات، كما

(١) في (أ): اجتمعت.

(٢) راجع: المحصل للفخر الرازي، (ص٣٧١).

(٣) في (أ) و(خ): محمولاً. (٤) في (خ): عندهم.

يقال: القدرة، مَثلاً مُعَبَّراً عن الصفة الخاصة، وتارةً يُعبَّر بما يُشعِرُ بهما معاً كالقادِرِ، وإنّ المدلولَ من ذلك هو الذاتُ باعتبار قيامِ المعنَى به، وهذا هو المتبادر من التعبير.

ونُقِل عن الشيخ أنّ المدلول من قولنا: القادِرُ، والعالِمُ مثلاً هو نفس الصفة التي هي القدرة والصفة التي هي العلم من حيث قيامهما بالذات. وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال: لا هي المُسَمَّى ولا هي غَيرُه.

وأمّا من أثبت الحال فيقول: إن هناك ثلاثة أمور:

○ الذَّاتُ.

○ والمَعنَى القائمُ به.

○ والحَالُ، وهو كون الذات قادرة.

والأوَّلان مَوجُودان، والحالُ ثابتةٌ وليست بموجودةٍ ولا معدومةٍ.

وبالجملة، فمن نفى الأحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات، وفي الصفات القائمة، وفي تعلُّقِها. ومن أثبت ينظر في ذلك، ويزيد بالنظر في إثبات الحال. وسيُنبِّه عليه المصنف.

ولتَعلمْ أنّ الصفات على قسمين:

- قِسم لا يتعلَّقُ بشيء: كالحياة.
- وقسم يتعلَّق: كالعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر والكلام.

والمتعلِّقُ على قسمين:

- ما يتعلَّقُ تَعلُّقَ تأثيرٍ، كالقدرة.
- وما لا يتعلَّقُ تَعلُّقَ تأثيرٍ، كالعلم والكلام.

والتَّعلُّقُ(١): هو كون الصفة بحيث يكون بها، مَنسوباً لها، يرتبط بها ارتباط المتضايفين.

---

(١) حَقِيقَةُ التَّعَلُّقِ: هو طَلَبُ الصِّفَةِ أَمراً زَائِداً عَلَى القِيَامِ بِمَحَلِّهَا. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

وهو على قسمين:

- صَلاحِيٌّ، إن لم يكن المنسوبُ لها موجوداً في الخارج.
- وإلّا فتَنْجِيزِيٌّ إن كان موجوداً.

وهل التعلُّقُ صفةٌ اعتباريّةٌ لا وجود لها في الخارج؛ إذ هو يرجع إلى معقول الإضافة، وهذا هو مذهب المتأخرين، أو وُجودِيَّةٌ؛ إذ التعلُّق مرجعُه إلى الصفات النفسية للمعاني، وهو عمدة الشيخ.

وهذه الأصول إنما يعتمدها وينظر إليها الأشعري وأهل النظر، وأمّا المحدِّث فليس ينظر إلا فيما أثبته السمعُ من الصفات، من غير فَحصٍ عن الحال أو غيرها، ولا[١] على التعلُّقِ وحقيقتِه، ويرى أنّ البحث عن الصفات وعن تعلُّقِها بطريق العقل لا يُجدي نَفعاً؛ إذ الصفاتُ قد عَجَزَ العقلُ عن إدراكها، وما يُعجَزُ عن إدراكه كيف يُحكَمُ عليه؟! فكان الأولى عنده الاقتصارُ على ما جاء منها في السمع، والإيمانُ بها على نحو ما سمع، مع اعتقاد نَفْيِ المُماثَلةِ عنها لصفةٍ من صفات المخلوقين.

أمّا الصوفي، فهو من حيث البداية إمّا أشعريٌّ أو محدِّثٌ، فكلامه في ذلك ككلامهما، وأمّا من حيث مرتبته فسَنُومِئُ إلى بعض مقاصِدِه من حيث وَجْدِه في محلِّه.

إذا تقرَّر هذا فنقول: لا بد في هذا المعتقد من أمور:

- **الأول**: هو أنّ صانعَ العالَمِ قادِرٌ.
- **الثاني**: في[٢] أنّه قادِرٌ بقُدرَةٍ قائمةٍ بذاته.
- **الثالث**: أنّها قديمة.
- **الرابع**: في تَعَلُّقِها.

أمّا الأوّل: هو أنّ صانِعُ العالَمِ قادِرٌ، فاعلم أنّ القادر عند أهل السنة: هو المُتَمَكِّن من الفِعلِ والتَّرْك بحسب الداعي الذي هو الإرادة. وإن شئت

(١) لا: ليست في (أ) و(خ). (٢) في: ليست في (ت).

تقول: هو الذي إن شاء فَعَل وإن شاء[1] لم يَفْعَل. أو تقول: هو الفاعلُ على مُقتَضى العلمِ والإرادة.

وقد تقدّم أنّ أهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون: إنّ كلَّ ما تتوقَّفُ دلالةُ السمعِ عليه لا يكفي فيه السمعُ، فأقوى دليلٍ لهم على أنّه جلَّ وعلا قادِرٌ بذلك التفسيرِ أن يقال: قد ثَبَتَ حدوثُ العالَم كما مرَّ، فصانِعُه لو لم يكن قادِراً للزم تَخَلُّفُ المعلولِ عن عِلَّتِه، وهو محالٌ.

أمّا الملازمة، فلأنّ صانع العالَمِ قديم، فلو لم يكن على ذلك التقدير قادراً لكان مُوجِباً بالذات، ولو كان مُوجِباً بالذات لَزِمَ التَّخَلُّفُ المذكور.

وأيضاً، لو كان صانعُ العالَم مُوجِباً لَزِم من ارتفاعِ العالَم ارتِفاعُه؛ لأنّ ارتفاعَ المَلزومِ من لوازِم ارتفاعِ اللّازمِ، لكنّ ارتفاعَ الواجبِ مُحال.

والمُحدِّث يقول: قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود: ٤].

وأمّا الصوفي فيقول: كيف لا يكون قادراً وهو قد أقدَرَ العبادَ على طاعَتِه، وجَعلَ ذلك صفةَ كمالٍ فيهم؟! وهو أولى بالكمال، بل هو مُنفَرِدٌ به، فلا قادرَ على التحقيق إلا هو؛ إذ لا فاعِلَ إلّا هو كما سُمِعَ وكما وُجِدَ، إذ عَجْزُ العبدِ وتَوَقُّفُه عن الفِعل مَوجُودٌ مُشاهَد، وكلُّ من يَعجِزُ عن الفِعلِ فليس هو فاعلاً على الحقيقة؛ إذ الفاعلُ على الحقيقة هو الذي لا يَعجِزُ عن فِعلٍ، والذي لا يَعجِزُ عن فِعلٍ[2] ليس إلا صانعُ العالَم، الذي جميع الأفعال والآثار المحسوسة والمعقولة والمَوهومَة والمتخيَّلة منسوبةٌ إليه، أو مُنتَهِية بذواتها إليه.

وأيضاً، فإنّا إذا نظرنا في أنفُسِنا[3] واستقرينا في[4] أحوالنا، وَجَدنا ما يبدو في ذَواتِنا من الأفعال على قسمين: منها ما يكون مصحوباً باختيارنا، كانتقالنا من مكانٍ إلى مكان، ومنها ما لا يكون مصحوباً باختيارنا، كزيادة

(١) في (خ): لم يشأ.
(٢) والذي ... فعل: ليس في (أ).
(٣) في (أ) و(خ): نفوسنا.
(٤) في (أ) و(خ): من.

مقدار أجسامنا طُولاً وعَرْضاً، وما كان من هذا القبيل فهو يَقِفُ عند أمرٍ خاصٍّ ولا يَمُرُّ إلى غير نهايةٍ، فنسبةُ وقوفِه عند ذلك الحدِّ كنسبة وقوفنا في المتحرَّك فيه، ووقوفُنا فيما نتحرَّكُ فيه فعلٌ اختياريّ، فوقوفُ[1] أجسامنا عند[2] حدِّها فعلٌ اختياريّ، وكلّ اختياريٍّ لا يكون عن مُوجِبٍ ولا عن طَبْعٍ، وما لا يكون عن مُوجِبٍ ولا عن طَبْعٍ فهو عن قادِرٍ، فالفاعلُ لذواتِنا قادِرٌ، ولا يكون ذلك الفاعلُ إلا اللهُ؛ إذ سواه مثلنا، والكلام فيه كالكلام فينا.

واعلم أنّ الأفعال الواقعة فينا على قسمين:

- منها ما هو اختياري.
- ومنها ما هو غير اختياري.

فما كان منها اختياريّاً جَعلُه الله اختباراً وابتلاءً[3] لعبده، يعرِّضه به لسعادته أو لشقاوته بحسب الابتلاء[4] التكليفي، المحمول على الأمانة التي قَبِلها الإنسان: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨].

فالسعيد هو الذي لا يَحجُبه ذلك الاختيارُ الذي يراه من نفسه، فلا يرى نفسَه قادراً على شيءٍ من ذلك، بل القادرُ هو الله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨].

والشقي يَحجُبه اختيارُه فيوهِمُه أنّه قادِرٌ، فيَعتقدُ قادراً غيرَ الله، وقادرٌ ـ على الحقيقة ـ غير الله باطل: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦] فافهم.

وأمّا الأمر الثاني: وهو أنّ صانع العالم قادِرٌ بقدرة قائمة بذاته.

أمّا[5] أنّه قادرٌ بقدرةٍ، فالدليل عليه هو أنّ صانِع العالَم قادِرٌ، والقادرُ من ثبتَت له القدرة، فصانِعُ العالَم ثَبتَت له القدرة. أمّا الصغرى فَلِما مرَّ، وأمّا

---

(١) في (أ) و(خ): ووقوف.
(٢) عند: ليست في (خ).
(٣) في (أ): اختياراً وابتداء. وفي (ت): اختيارا وابتلاء.
(٤) في (أ): الابتدا.
(٥) في (ت): فأما.

الكبرى فلِمَا عُلِم من أنّ[1] إثباتَ المشتقِّ للشيء دليلٌ على ثبوت مبدأ الاشتقاق لذلك الشيء.

وأيضاً فالقدرة صفةُ كمالٍ، وواجبُ الوجودِ أَوْلى بالكمال، وما كان أَوْلى له[2] فهو واجبٌ له؛ إذ لا يتصف بالجائز.

وأمّا المحدِّث فيقول: قال تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقد ثبت في الصحيح حديثُ الاستخارة عن جابر بن عبد الله قال: «كان رسول الله ﷺ يُعلِّمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: «**إذا همَّ أحدكم بالأمر فليصلِّ ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ العَظِيمِ، فِإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الغُيُوبِ**»[3] الحديث بكامله.

وأمّا الصوفي فيقول: أعيانُ الممكنات مَظَاهِرُ[4] أسمائه ومجالي صفاته، وقد كوَّنَ جلّ وعلا الذَّاتَ الإنسانية على أكمَلِ نظامٍ، وخَلَقها على أحسَن قوامٍ، وجَعلَها مشتملةً على ضروبٍ من الصفات، منها ما هو من الصفات العُلَى التي لا يتصف على الحقيقة[5] بها إلا السيِّدُ الذي لا تتوقَّفُ سيادته على غيره ولا يستفيد شيئاً ممن سواه، ومنها صفاتٌ مقابلةٌ لتلك لا يتصف بها إلا عبدٌ ذليلٌ؛ وقد وقع التنبيه بإيقاع: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٤] إلى أنّ تلك الصفات العُلَى إنّما هي حقيقةٌ للسيّد المولى، والذي كان منها بادٍ أثرُه على العبد إنّما هو استعارةٌ واشتقاقٌ، وحقائقها إنّما هي لمُوجِدِها، إذ الذي منها للعبد لم يَكمُل قطُّ بحقيقته فيه؛ لنقصانه بمقارنة ضدِّه كالعَجزِ، إذ العبدُ لا يخلو عن العَجز، فما يُوهِمُ من القدرة فليس[6] بقدرةٍ

---

(١) أن: ليست في (خ).
(٢) في (خ): به.
(٣) أخرجه البخاري في الجمعة، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، وفي الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة؛ والترمذي في الصلاة، باب ما جاء في صلاة الاستخارة؛ والنسائي في النكاح، باب كيف الاستخارة.
(٤) في (خ): مظهر.
(٥) على الحقيقة: ليست في (أ) و(ت).
(٦) في (خ): ليس.

على الحقيقة. فإذاً حقائقُ الصفات العُلَى إنّما هي لله، فالله[1] ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] والقدرة الكاملة؛ لأنّه جلّ وعلا لم يتَّصِفْ بضدٍّ ذلك، فليس ذلك إلا له.

فتنبّه لهذا الاعتبار من نفسك، وأجْرِه في سائر الصفات التي جاء بها الخَبَر، فتعلَمُ أنها ثابتةٌ لربِّكَ مقدَّسةٌ عن النقائص وسِماتِ الحوادث.

وأمّا أنّها قائمةٌ به، فلأنّها لو لم تَقُمْ به لقامت بغيره؛ ضرورةَ أنّ المعاني لا تقومُ بأنفُسِها، ولو قامت بغيره لأوجَبت حُكمَها لذلك الغيرِ ـ لمَا تقرَّر في أصول الفقه ـ فلم يَكن صانعُ العالَم قادراً، وقد فرضناه قادراً، هذا خُلْف!

وأمّا المحدِّث فيقول: ثبوتُ الإضافة كما في الحديث، والنِّسبَةِ كما في الآية، دليلٌ على القيام بذاته.

وأمّا الصوفي فيقول: صفاتُ الكمال الحقيقيِّ لا يقبَلُها غيرُ الكامِلِ الحقيقيّ، فكيف تقوم بغير الله؟!.

الأمر الثالث: في قِدَمِها. وذلك أمرٌ قطعيٌّ؛ لما تقدَّم من تقديسه عن الاتصاف بالحادث.

الرابع: في تعلُّقِها. اتفق أهل السنة والجماعة على أنّه جلّ وعلا قادِرٌ على جميع[2] المقدورات، بمعنى أنّ كلَّ مُمكِنٍ فإنّما وجودُهُ بقُدرتِه تعالى، وأنّه هو الذي يُعطِيه الوجودَ. ثم إنّه لا نهاية لتَعلُّقِها، بمعنى ما من أمرٍ يُفرَضُ تعلُّقُها به إلا ويجوز تعلُّقُها بما وَراءَهُ من الممكن؛ إذ لو وَقَفَ التعلُّقُ عند حدٍّ لزِم العجزُ.

أمّا عموم التعلُّقِ، فلأنّ المقتضي للتعلُّقِ هو الإمكانُ، والقدرةُ شاملةٌ للجميع؛ وإلا لَزِمَ التخصيصُ من غير مُخصِّصٍ، أو مع مخصِّص[3] فيَلزَمُ الاحتياجُ.

---

(١) في (أ): والله. (٢) في (ت): كل.
(٣) أو مع مخصص: ليس في (أ) و(خ).

وأيضاً دليلُ السمع: قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

وأمّا المحدِّث، فهذا دليله من السمع.

وأمّا الصوفي فيقول: قد صحَّ ممّا مرَّ[١] أنّ القدرة ـ على الحقيقة ـ ليست إلا لله، فليس[٢] لغيره من ذاته قدرةٌ بالحقيقة، فضلاً عن أن تتعلَّقَ بالشيء دون قدرة الصانع، وإذا كان كذلك فقدرتُه ـ جلّ وعلا ـ شاملةٌ للكلِّ؛ وإلا فلَو وُجِد شيءٌ لا عن قدرته؛

○ فإمّا أن لا تتعلَّقَ به قدرةٌ أصلاً، فيلزَمُ أن يكون واجبَ الوجودِ؛ ضرورةَ أنّ وُجودَهُ على ذلك التقدير من ذاته، إذ الفَرضُ لا عِلّة ولا طبعاً.

○ وإن تعلَّق، فإمّا أن يكون تعلُّقُه مانِعاً من تعلُّقِ قدرةِ الصانع ـ جلّ وعلا ـ أوْ لا؛

● فإن كان مانعاً لزِمَ العجزُ، وهو محالٌ.

● وإن لم يَكن، فيجوزُ تعلُّقُ القدرة به على ذلك التقدير، فنَفرِضُه واقِعاً، فيَلزمُ حصولُ مقدورٍ بقادرين[٣]، وهو محالٌ.

وهذا المحال إنما لَزِمَ من عدمِ شُمولِ القدرة، فشمولُ القدرة واجِبٌ، وهو المطلوب.

تنبيه:

قد اختلفوا في الممكن الذي عَلِمَ اللهُ أنّه لا يَقعُ، كدخول الكافر مثلاً الجَنَّة، هل هو من مُتَعلَّقاتِ القدرة أم[٤] لا؟ فمنهم من قال: إنّه مقدورٌ، ومنهم من قال: إنه ليس بمقدورٍ.

والخلافُ خلافٌ في حالٍ؛ فمن نَظَرَ إلى الإمكان المقتضي للتعلُّقِ قال بأنّه مقدورٌ؛ إذ المصحِّحُ للمقدورِيَّة هو الإمكانُ، ومن نَظَرَ إليه من حيث تعلُّقِ

---

(١) في (خ): قرر.
(٢) في (ت): وليس.
(٣) في (ت): لقادرين.
(٤) في (خ): أو.

العِلمِ بنقيضِه كان وقوعُه على ذلك التقدير مُحالاً؛ ضرورةَ وجوبِ عدمِ وقوعِه على ذلك التقدير، والمحالُ ليس بمقدورٍ، قال: ليس بمقدورٍ[1].

ومعنى أنّ المُحالَ غير مقدورٍ هو أنّه لا قابليَّةَ له، فعدَمُ تعلُّقِ القدرة به ليس عَجزاً؛ إذ العجزُ إنّما هو عدمُ التمَكُّنِ من الفعل مع قابليَّته[2] أن يُفعَل.

وبهذا يظهر تحقيق الجواب عن مسألة أنّ المحال لذاته[3] هل هو مقدورٌ أم ليس بمقدور. وقد اختلف فيها جماعةٌ، وما قاله ابن حزم[4] من أنّه جلّ وعلا قادرٌ على المحال بما ضربه من المثل في غاية الخطأ.

* * *

قال: (**عَالِمٌ بِكُلِّ المَعْلُومَاتِ بِعِلْمٍ قَائِمٍ بِذَاتِهِ**).

أقول: الكلام أيضاً على هذا المعتقَد من وجوه:

- **الأول**: هو أنّ الصانع عالِمٌ.
- **الثاني**: أنّه عالِمٌ بعلمٍ قائمٍ بذاتِه.
- **الثالث**: في أنّ ذلك العلمَ قديمٌ.
- **الرابع**: في تَعلُّقِه.

أمّا الأوّل: فأمّا إجراءُ اسم «العالِم» عليه فبالإجماع عند المِلِّيين[5]. وأمّا باعتبار تحصيل مفهوم عالِم، وهو كونُ صانع العالَمِ متصِفاً بالصفة الكاشفة للأشياء حقيقةً وحُكماً، فالدليل عليه أن يقال:

صانِعُ العالَم قادرٌ مُختارٌ، وكلُّ قادرٍ مُختارٍ عالِمٌ، فصانعُ العالَم عالِمٌ. أمّا الصغرى فلما مرَّ، وأمّا الكبرى فلأنّ اختيارَ الشيءِ فَرعُ العلمِ به

---

(١) قال ليس بمقدور: ليس في (ت). (٢) في (ت): قابلية.

(٣) لذاته: ليست في (أ) و(خ).

(٤) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ) عالم الأندلس في عصره. من مصنفاته: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، و«الإحكام لأصول الأحكام». (انظر: الأعلام ٤/ ٢٥٤).

(٥) في (ت): المسلمين.

ضرورةً[1].

وأيضاً، فإنّ المصنوعات الأرضية والسماوية في غاية الإتقان والإحكام، وكلُّ مصنوعٍ مُتقَنٍ مُحكَمٍ صانعُه عالِمٌ به، فصانعُ السموات والأرض عالِمٌ، وهو المطلوب.

وأمّا المحدِّث فيقول: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الزمر: ٤٦] إلى غير ذلك، وكما ورد في حديث الاستخارة المتقدِّم.

وأمّا الصوفي فيقول: العالِمُ حقيقةً من كانت الأشياءُ حاضِرةً لديه، وليس من تكونُ الأشياءُ حاضرِةً لديه إلا من أفادَها الشيئيَّةَ، ولا مُفيدَ للأشياءِ الشيئيةَ[2] إلا اللهُ تعالى، فلا عالِمَ إلا الله؛ إذ هو المفيد لكلِّ حقيقةٍ عَينَ تلك الحقيقة، حتى المُحالُ إن كانت له حقيقةٌ، عقليَّة أو وَهمِيَّة، فهو المفيدُ لها، وهو المُجلِّي لها في الأذهان، وبالضرورة من أجْلَى الحقائقَ لغيره[3] فكيف لا تكون مُنجَلِيةً له؟! بل لم تَنْجَلِ على التحقيق إلا له؛ إذ ليس لغيره على التحقيق إحاطةٌ بشيء. وقد اعترف الحكماءُ بذلك، مع زعمهم بالعلم [الكلي][4] بالأشياء، نصَّ على ذلك الشيخ[5] في «الشفاء».

---

(١) رأى الشارح تقديم الاستدلال بالفعل الاختياري على عالمية الله تعالى على الاستدلال عليها بالإتقان والإحكام، لأن الأول أقوى وأسلم من الاعتراضات، ويتقرر هذا الدليل بوضوح بعد إبطال صدور العالم عن العلة والطبيعة وثبوت الفاعل المختار، فحينئذ يصير الفعل الواحد ـ محكماً كان أو غير محكم ـ دليلاً على العلم؛ لأن الفاعل بالقصد والاختيار لا يخصص إلا ما علم به وانكشف له حقيقته، فاختيار الشيء فرع العلم به ضرورة.

(٢) في (أ) و(خ): لأشياء شيئية. (٣) في (أ): لعبده.

(٤) ليست بالأصول، أضفتها اجتهاداً.

(٥) هو: الحسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس أبو علي (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) فيلسوف، طبيب، شاعر، مشارك في العلوم أصله من بلخ، ولد بإحدى قرى بخارى، وتقلد الوزارة بهمدان وتوفي بها، من مؤلفاته: القانون في الطب، الإشارات والتنبيهات، الشفاء، النجاة. (الأعلام ٢/ ٢٤١).

وأمّا الثاني: وهو أنّه تعالى عالِمٌ بعلمٍ قائمٍ بذاته.

فأمّا أنّه عالِم بعلمٍ، فلمَا مرَّ من حصول القَطع من أنّ إجراءَ المشتَقِّ على الشيء دليلٌ على ثبوت مأخَذِ الاشتقاق له. وأيضاً، فلأنّ حقيقةَ العالِم مَن قام به العِلمُ، أعني حقيقة هذا المفهوم. وأيضاً، فلأنّ العلمَ صفةُ كمالٍ.

وأمّا المحدِّث فيقول: قال الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وحديث الاستخارة: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ**»[(١)].

وأمّا الصوفي، فيقول كما تقدَّم في القدرة، وهو أنّ العِلمَ من الصفات العُلَى، وليس للعبد منها إلا استعارة، وحقيقتُها لله تعالى؛ إذ الصفاتُ الحقيقية الكمالية لا تكون بكمالها وحقائقها إلا بحيث لم تنتَفِ[(٢)] بنقائضها، وليس ذلك إلا لله. ولذا يقول المعلِّم الأعظم ﷺ: «**فَإِنَّكَ تَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ، وَتَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ**»[(٣)].

وأمّا أنّ العلم قائمٌ بذاته؛ فلِمَا تقدَّم في القدرة.

وأمّا الثالث: وهو أنّ العلمَ قديم، فضروريٌّ أيضاً لِمَا مرَّ أنّه جلّ وعلا لا يتَّصِف بحادث.

وأمّا الرابع: وهو التعلُّقُ، فقد اتفق أهل السنة على أنّ عِلْمَهُ تعالى مُتعلِّق بذاته، وبكلِّ مُمكنٍ موجودٍ أو معدوم، وبكلِّ مستحيلٍ، كيف ما كان ذلك كُلِّيّاً أو جُزئيّاً، ظاهراً أو باطناً، جليّاً أو خَفِيّاً، متناهياً أو غير متناهٍ.

وأمّا الصوفي، فيزيد على ذلك بأنّه تعالى عِلمُه بالأشياء قَبل وُجودِها هو عِلمُه بها مَعهُ وبَعدَهُ، ولا تفاوُتَ في تَعلُّقِ عِلمِه، وإنّما التفاوتُ في المعلوم من حيث ظهوره في نَفْسِه لِنَفْسِه وتصوُّرِه[(٤)] بذلك.

وكذلك يقول في تعلُّقِ القدرة والإرادة وسائر صفات التعلُّقِ، وبهذا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) زاد في (ت): إلا.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في (أ) و(خ): وتطوره.

يختص؛ إذ العلمُ يوافِقُه عليه غيرُه، وكون الصفات المُتعلِّقَة هكذا من المسائل التي تُدرَك بالكَشْفِ والوجدان، لا بالنظر العقلي وترتيب البرهان. وقد نصَّ على ذلك الشيخ أبو طالب المكي[1] والشيخ عبد الجليل القصري[2]، وأشار إليه ابن عطاء الله في أوَّل «التنوير» ووَصفها بالمسألة العويصة[3].

والدليلُ على عُمومِ التَّعلُّقِ ـ كما قرَّرناه أوّلاً ـ أنّ المقتضي للعالِمِيَّة هو الذاتُ مع صفة العلم، وللمَعلومِيَّة قابليَّةُ كلّ مذكورٍ لذلك، فلو اختصَّ التعلُّقُ بالبعض، فإمّا من غير مخصِّصٍ، وهو محال. وإمّا مع المخصِّصِ، فيلزَمُ الافتقار.

وأيضاً دليل السمع: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧] إلى غير ذلك. وهذه متمسّكاتُ المحدِّث.

وأمّا الصوفي، فيقول مع ما تقدَّم: علمُه ـ جلَّ وعلا ـ مُحيطٌ بكلِّ مَذكورٍ؛ إذ هو المجلِّي لصورته وتعيُّنِه[4] وحقيقَتِه، فإن كان ذلك المذكورُ موجوداً في الخارج فهو الذي أعطاه الوجودَ الخارجيَّ وأجلاه في الخارج، وإن كان موجوداً في الذهن فهو الذي أجلاه في الذهن وأعطاه الوجودَ الذهنيَّ، فإذاً هو المُعطِي لكلِّ مذكورٍ صورتَه ذِهناً أو خارجاً: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠]، والمُعطِي للشيء خلْقَه عالِمٌ به: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]، فهو المفيدُ لكلِّ ذي حقيقةٍ عينَ تلك الحقيقة، حتى

---

(١) هو: محمد بن علي بن عطية أبو طالب المعروف بالمكي: واعظ زاهد فقيه من أهل الجبل (بين بغداد وواسط). نشأ واشتهر بمكة، ورحل إلى البصرة فاتهم بالاعتزال، توفي سنة (٣٨٦هـ)، له: قوت القلوب. (الأعلام ٦/ ٢٧٤).

(٢) هو: عبد الجليل بن موسى بن عبد الجليل الأنصاري الأوسي القرطبي أبو محمد القصري: باحث متصوف، من المفسرين. توفي سنة ٦٠٨هـ. (الأعلام ٣/ ٢٧٦).

(٣) إشارة ابن عطاء راجعة إلى مسألة تعلق العلم الإلهي بالممكنات أزلاً، وقد نقلت عن كتابه «التنوير» في مبحث إثبات حدوث العالَم ما يبين ذلك.

(٤) في (ت): وتعيينه.

المُحال إن كانت له حقيقة ـ وهي صورَتُه الوهميّة ـ فهو المفيدُ لها والمعطي لها تلك الصورة الوهمية[1] والمجلِّي لها، وإذا كان كذلك فهو العالِمُ بكل شيءٍ، حتى المُحال.

ومن هنا يُتَنبَّهُ لنُكتةٍ، وهي أنّ المُحال مقدورٌ من حيث تحصيل صورته الوهميّة وانجلائها[2] في ضمير الذاكر لها؛ إذ ذلك من أثَرِ القدرة قطعاً، فالمحالُ مقدورٌ من حيث الذهن، لا من حيث الخارج، فإذاً الذهنُ أوسع من الخارج؛ لأنّه قد انجلى فيه ما ليس له انجلاءٌ في الخارج، فإذاً كلُّ ما له انجلاءٌ في الخارج[3] فله انجلاء[4] في الذهن، من غير عكس. فإذا كانت هذه الإحاطة للذهن المخلوق، فكيف لا تكون الإحاطة بكلِّ شيءٍ لخالقه جلّ وعلا؟!

ومن هنا يُعلَم أنّ المُحالَ له صورةٌ وَهميَّةٌ، لا صورةٌ حقيقيةٌ، والصُّوَرُ الحقيقيَّةُ مدركها العقل، والصوَر الوهميَّة مدركها الخيال، فاعلم ذلك.

* * *

قال: (**مُرِيدٌ لِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ بِإِرَادَةٍ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ**).

أقول: قال الشيخ سيدي أبو الحسن الحرالي ﷺ في شرح الإرشاد وشرحه للأسماء: لم يَرِدْ سَمْعٌ باسم مريد، أي على هذه الصيغة، وإنما وَرَد بصيغة الفعل، ولكن إطلاق المُريد مما ثبت بالإجماع.

وبالجملة، فالمُريد، أو الذي أراد، أو يريد: هو الذي يخصِّص فِعله بحالةٍ دون حالةٍ لصفةٍ قامت به اقتضت ذلك، وتلك الصفة هي الإرادة[5]. فإذاً الكلام في هذا المعتقد في أمور أربعة كما تقدم:

---

(١) فهو المفيد .... الوهمية: ليس في (أ) و(خ).
(٢) في (أ): استجلائها.
(٣) فإذا كل ما له انجلاء في الخارج: ليس في (ت).
(٤) في (أ) و(خ): تجلي.
(٥) حَقِيقَةُ الإِرَادَةِ: صِفَةٌ بِهَا تَخْصِيصُ المُمْكِنِ بِبَعْضِ مَا يَجُوزُ عَلَيْهِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

- **الأوّل**: في إثبات الأحكام الاشتقاقية.
- **الثاني**: في أنّه مُريدٌ بإرادة قائمة بذاته.
- **الثالث**: في أنّ تلك الإرادة قديمة.
- **الرابع**: في تَعلُّقِها.

أمّا الأمر الأوّل، فأمّا من حيث إجرائها عليه لفظاً، فمُتَّفَق عليه بين المسلمين، وقد وَرَد السَّمعُ بذلك كما تقدّم.

وأمّا من حيث إثبات المعنى وتحقيقه، فعند الأشاعرة أن يقال: قد ثبت أنّ صانع العالَم فاعِلٌ بالاختيار، وكلُّ فاعلٍ بالاختيار مُريد، فصانِعُ العالَمِ مُريد. أمّا الصغرى فلِما مرَّ من حدوث[1] العالَم الدالِّ على أنّه قادِرٌ مُختار، وهو الذي إذا شاء فَعَل وإذا شاء لم يفعل، وأمّا الكبرى فلأنّ معنى المريد هو ذلك.

وأيضاً، فلأنّ تخصيص الحوادث بحالَةٍ دون حالةٍ هو الإرادةُ أو تعلُّقُها، والتخصيصُ ثابت[2]، فالإرادة ثابتة، وهو المطلوب.

وأمّا المحدِّث فيقول: قد ثبَت سَمعاً أنه تعالى أراد الأشياء ويريدها، وقد خاطبنا بذلك من حيث معهود اللسان العربي، والمعهود في اللسان العربي أنّ الذي يريدُ الشيءَ هو الذي يخصِّصُه على الحقيقة، ومن يخصِّصُ الشيءَ على الحقيقة فهو مُريد، فصانع العالَم مُريدٌ على الحقيقة.

وأمّا الصوفي فيقول: لا بدّ من مخصِّصٍ على الحقيقة، والمخصِّصُ على الحقيقة هو الذي لا يُدَافَعُ تخصيصُه، وليس الذي لا يُدافَعُ تخصيصُه إلا العالِمُ على الحقيقة، ولا عالِمَ على الحقيقة إلا الله تعالى، وتبّاً وسُحقاً للمعتزلة الذين عكسوا الحقائق، وأعطوا الأوصافَ الكاملة للذوات الناقصة. وقد قيل لبعض العارفين: بماذا عرفت الله؟ قال: بنَقْضِ العزائم.

وأمّا الأمر الثاني، وهو أنّ صانع العالَم مُريدٌ بإرادةٍ قائمةٍ بذاته.

---

(١) في (خ): حدث.

(٢) في (أ) و(ت): حاصل.

أمّا أنّه مُريدٌ بإرادةٍ، فلِمَا مرَّ من أنّ إثبات المشتَقّ للشيء دليلٌ على ثبوت مأخذِ الاشتقاق لذلك الشيء.

وأيضاً، فالإرادة صفةُ كمالٍ، وهو أَوْلَى به، وما هو أَوْلى به فهو واجبٌ له.

وأيضاً، فللقطع بأنّ تخصيص أحدَ طَرَفي المقدور بالوقوع ثابتٌ، فلا بدّ من صفةٍ تتعلّقُ به، ولا جائز أن يكون العلم، ولا القدرة، ولا الكلام كما نَجِد ذلك[1]؛ أمّا العلم فلأنّه تابعٌ للمعلوم ـ أعني في المطابقَة ـ فلا يكون هو المقتضي للتخصيص، وأمّا القدرة فلأنّ نِسبتَها إلى طَرَفَي المقدورِ على السواء، وأمّا الكلام فكالعلم.

وأمّا المحدِّث فيقول: قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، والرحمة هي الإرادة أو ملزومُها. وكذا ثبت في الصحيح: «**إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي**»[2]، ومعنى ذلك هو الإرادة أو متعلَّقُها[3].

وأمّا الصوفي فيقول: الإرادةُ صفةُ كمالٍ، نَجِدُ من أنفسنا آثارها ومُستَعاراتها، ولم نَجِدْ حقيقتها، ولا يكون ذلك إلا لمن لم يتصف بالنقيض ولا يقبَلُه، وليس ذلك إلا الله، فليس الموصوف بالإرادة على الحقيقة إلا الله. وأمّا ما نجده من أنفُسِنا فليس إرادةً على الحقيقة، بل هو شهوةٌ، وكراهةٌ، وهَمٌّ، وعَزْمٌ، ونِيَّةٌ وغير ذلك.

وبالجملة، فلمّا ثبت أن ليس العلمُ الحقيقي إلا لله، فليس من له الإرادة الحقيقية إلا الله تعالى.

وأمّا أن تلك الإرادة قائمةٌ بذاته، فكما مرَّ في القدرة.

---

(١) كما نجد ذلك: ليس في (أ) و(خ).

(٢) أخرجه البخاري في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]؛ ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه؛ والترمذي في الدعوات، باب خلق الله مائة رحمة.

(٣) في (ت): متعلقاتها.

وأمّا الأمر الثالث، وهو أنّ تلك الإرادة قديمة، فلِمَا مرَّ من أنّه تعالى لا يتصف بحادثٍ، ولا يقُومُ به.

وأمّا الأمر الرابع، وهو تعلُّقُها، فاتفق أهل السنة قاطبة على أنّه ـ جلّ وعلا ـ مُريدٌ لجميع الكائنات، بمعنى أنّ كلَّ كائنٍ في الوجود من خَيرٍ وشَرٍّ وطاعةٍ ومعصيةٍ بإرادته، وأنّ كل ما تتعلَّقُ به إرادتُه يكونُ لا مَحالةَ، وهو معنى: «**ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**»[1].

أمّا الأشعري فيقول: ثبَتَ أنّه خالِقٌ لجميع الأفعال، والخالقُ للشيءِ مُريدٌ له. وسيأتي تمام[2] الكلام على ذلك مستوفًى في مسألة خَلْقِ الأفعال[3].

وأمّا المحدِّث، فيقول: ثبَتَ عنه ﷺ أنه قال: «**مَا شَاءَ اللهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ**»[4]، وقد انعقد الإجماعُ على ذلك.

وأمّا الصوفي فيقول: لو خرَجَ شيءٌ عن إرادته لكان مستقِلّاً بنفسه دونَه، ولو كان مستقلاً بنفسه دونَه لَمَا كان عبداً له على ذلك التقدير، ولو كان غيرَ عبدٍ له لكان خارجاً عن مُلكِه، ولو كان خارجاً عن مُلكِه لكان غير قادرٍ عليه، ولو كان غيرَ قادرٍ عليه فإمّا أن يكون ذلك[5] له من صفة ذاته ـ جلّ وعلا ـ فيلزم العجزُ الذاتي، أو يكون لغيره فيلزم العجزُ الخارجي، والكلُّ مُحالٌ لا يكون أبداً. كيف وقد ثَبتَ وَجْداً، ورجَعَت النفوسُ إليه قهراً، أنّ الفاعل لجميع الكائنات والمدبِّرَ لها هو الله جلّ وعلا، فكيف يخرج شيءٌ عن إرادته، أو تكون إرادةٌ لغيره؟! وإلا لزِمَ التمانعُ المقتضي للفساد؛ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

* * *

(١) أخرجه أبو داود في الأدب، باب ما يقول إذا أصبح.
(٢) تمام: ليست في (خ).
(٣) في (أ) و(خ): الأعمال.
(٤) انظر التخريج السابق.
(٥) ذلك: ليست في (ت).

قال: (**سَمِيعٌ بَصِيرٌ بِصِفَتَيْنِ زَائِدَتَيْنِ عَلَى العِلْمِ عَلَى الأَصَحِّ**).

أقول: الكلام في هذا المعتقد في أمور:

ـ **الأوّل**: أنّ صانِع العالَم سميعٌ بصيرٌ.

ـ **الثاني**: كونه سميعاً بسَمْعٍ، بصيراً ببَصَرٍ.

ـ **الثالث**: كون السمع والبصر قائمان بذاته.

ـ **الرابع**: أنّ السمع والبصر زائدان على العلم.

ـ **الخامس**: في قِدَمها.

ـ **السادس**: في تَعلُّقِهما[١].

الأمر الأوّل، وهو أنّ صانِعَ العالَم سميعٌ بصيرٌ[٢]: أمّا كونه سميعاً بصيراً، فقد اتفق على ذلك أهل السنة.

أمّا الأشعري فيقول: قد ثبت أنّ الباري ـ جلّ وعلا ـ عالِمٌ قادِرٌ مُريدٌ حَيٌّ، وكلُّ حَيٍّ سميعٌ أو قابل لذلك، والواجب لا يتصف بالقَبول، بل كلُّ ما يجوز له فهو واجبٌ له.

وأيضاً فلأنّهما صفتا كمالٍ، والخُلُوُّ عنهما نَقْصٌ، أو قصورٌ في الكمالِ.

وأيضاً قد أجمعت[٣] عليه الكتب السماويّة، وخصوصاً القرآنُ الكريم.

وهذا دليل المحدِّث.

وأمّا الصوفي فيقول: حديث التقرُّبِ بالنوافل[٤] بيَّنَ لكلِّ من هو إلى عبوديته واصلٌ أنّ السميع البصير هو الله فقط.

---

(١) في (ا) و(خ): متعلقهما.

(٢) الأمر الأول . . . بصير: ليس في (ت) و(خ).

(٣) في (ت): اجتمعت.

(٤) يشير إلى ما أخرجه البخاري في الرقاق، باب التواضع. من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما =

وأمّا الأمر الثاني، وهو أنّه سميعٌ بسَمْعٍ، بصيرٌ بِبَصَرٍ، فلِمَا مرّ من أنّ إثباتَ المشتَقّ لشيءٍ دليلٌ على أنّ مأخَذَ الاشتقاقِ قائِمٌ بذلك الشيء. وأيضاً فَهُما صفتَا كمالٍ كما مرَّ.

وأمّا المحدِّث فيقول: قد ثبت أنّ عائشة قالت: «الحمدُ لله الذي وَسِعَ سَمعُه الأصوات»[(١)]، فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١].

وأمّا الصوفي فيقول: السمعُ صفةٌ تنجلي بها المسموعات، والبصر صفة تنجلي بها المُبصَرات، فَهُما إذاً صفتاَ كمالٍ، وكمالُهما أن يكونا بحيث يحصل مُتَعلَّقُهما على التمام، وذلك لا يكون في المخلوق أبداً، فإذاً لا تكون هذه الصفات بحقائقها وكمالها[(٢)] إلا لله.

تنبيه:

اعلم أنّ هناك أصلاً ينبني عليه إثباتُ الصفات السمعية وإثباتُ حقائقها، ولا بدّ من تحريره، فاعلم أنّ المعاني والصفات الكماليّة تارةً تُؤخَذ من حيث إضافتُها[(٣)] إلى الحقّ، وتارةً تُؤخَذ من حيث إضافتُها[(٤)] إلى الخَلْق، ومن المعلوم أنّ الشيء يتغاير بتغاير المضاف إليه، لكن تغايُر الإضافة ليس بتغايُرٍ حقيقيّ، إلا أنّه لمّا ثبت أن لا مشاركة ـ على الحقيقة ـ بين الممكن والواجب، فلا بدّ أن تكون المغايَرة على الحقيقة، فيكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ما ثبت للممكن على الحقيقة، وليس بالتحقيق المشاركة إلا في الأسماء، وليس ثَمَّ اتحادٌ لا بالنوع ولا بالجنس؛ وإلا لزم تركيب الواجب، أو اتحاد الملزومات مع تنافي اللوازم، وذلك محال.

= ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته».

(١) الأثر أخرجه البخاري في التوحيد، بَاب قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾؛ والنسائي في الطلاق، باب الظهار؛ وابن ماجه في المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية.

(٢) أن يكونا بحيث .... بحقائقها وكمالها: ليس في (أ) و(خ).

(٣) في (خ): إضافاتها.

(٤) في (خ): إضافاتها.

فإذاً، عِلمُ الله، وقدرته، وإرادته، وسَمعُه، وبصره، وحياته، وكلامه، وكذلك جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخَلْق إلا في الأسماء فقط، ولا مشارَكة في الحقيقة، لا من حيث الشخص، ولا من حيث النوع، ولا من حيث الجنس.

ثم إنّ هذه الأسماء المشتَرَكة التي أُطلِقَت تارةً على ما للحقِّ من الصفات، وتارةً على ما للحادِث من الصفات[1]، قد تردَّدَ النظر في ذلك هل ذلك الإطلاق[2] بالاشتراك المعنوي، أو اللفظي، أو بالتشابه ـ أعني الحقيقة والمجاز ـ، ثم اشتهر ذلك حتى تُنُوسِيَت العلاقة؟ **وعلى الثالث**[3]: فهل الأصل الحقيقي فيها المعنى القديم أو المعنى الحادث؟

أمّا المتكلمون، وخصوصاً القائلون بالأحوال، فقد ذهب جلّهم[4] إلى الاشتراك المعنوي، ولذلك تراهم يعترضون على من حدَّ العِلمَ ـ مثلاً ـ بحَدٍّ لا يجمع القديم والحادث، كما في «الإرشاد»[5]. ومسألة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضح لك ذلك.

ولكن ذلك عندهم إنّما هو فيّ غير مِثل الرّحمة والغضب وغير ذلك من المعاني التي أثبتها السَّمْعُ، وسيأتي الكلام على ذلك منضمّاً إلى هذا الأصل، وإنّما الكلام الآن في نحو الوجود ـ على القول بزيادته ـ، والحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام وما أشبه ذلك، فهذه الألفاظ إذا أُطلِقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي، وليس أحد المعنيين أصلاً للآخر، بل كلٌّ منهما أصلي، واستعمال اللفظ فيهما حقيقة، على طريقة استعمال المتواطئ[6] في آحاد مَصْدوقاتِه.

---

(١) في (أ) و(ت): من ذلك. (٢) في (خ): إطلاق.
(٣) في (أ) و(ت): الثاني. (٤) في (أ) و(ت): وهلهم.
(٥) يراجع: كتاب الإرشاد في أصول الاعتقاد للإمام الجويني (ص١٢، ١٣).
(٦) المتواطئ: هو اللفظ الكلي الذي يكون حصولُ معناه وصدقُه على أفراده الذهنية والخارجية على السويّة، كالإنسان والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقُه =

ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بطلانها بما ذكرناه[1]، فلم يَبْق إلا الاشتراك اللفظي، وهو احتمال مرجوح، أو الحقيقة والمجاز، وهو احتمال راجح كما قُرِّر في الأصول.

فالصوفي يقول: إنّ هذه الألفاظ إذا استعملت في المعاني القديمة فقد استعملت في حقائقها، واستعمالها في المعاني الحادثة[2] مَجازٌ. ويستدل على ذلك بقوله ﷺ تنبيهاً على ذلك: «**إن الله جلَّ وعلا يقول: أنا الرحمٰن، خلقت الرَّحِمَ وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته**»[3] الحديث.

فيرى أنّ هذا الاشتقاق جارٍ في جميع الألفاظ التي أطلقت على غير القديم مع إطلاقها على القديم[4]، فيقول على مذاق[5] ذلك: إطلاق لفظ العلم على المعنى القديم حقيقة، وكذلك لفظ القدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك، وحيث أُطلِقَت على المعاني الحادثة إنما هو بالشَّبَهِ لكي يَحصُل الاعتبار، ثم إنّه قد اشتهر بعد ذلك إطلاقُ تلك الألفاظ في المعاني الحادثة، حتى لم يُتفطَّن لمَجازيَّتها.

= عليها بالسويّة، والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضاً بالسويّة. (كتاب التعريفات للجرجاني ص٢٨٠).

(١) وهو قوله قبل قليل: ليس ثَمَّ اتحادٌ بين الواجب والممكن لا بالنوع ولا بالجنس؛ وإلا لزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تنافي اللوازم.

(٢) في (خ): الجائزة.

(٣) أخرجه الترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في قطيعة الرحم؛ والإمام أحمد في مسنده، من حديث عبد الرحمٰن بن عوف مرفوعاً.

(٤) وذهب إلى نحو هذا من المحدّثين الإمام البغوي في شرح السنة فقال: وأسماء الله تعالى لا تشبه أسماء العباد؛ لأن أفعال الله تعالى مشتقة من أسمائه، وأسماء العباد مشتقة من أفعالهم، قال النبي ﷺ: «يقول الله ﷻ: أنا الرحمٰن خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي». فبيَّن أن أفعاله مشتقة من أسمائه، فلا يجوز أن يحدث له اسم بحدوث فعله، ولا يعتقد في صفات الله تعالى أنها هو ولا غيره، بل هي صفات له أزلية، لم يزل جل ذكره، ولا يزال موصوفاً بما وصف به نفسه، ولا يبلغ الواصفون كنه عظمته، هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم (١/ ١٧٩).

(٥) في (ت): مساق.

فهذا أصل عظيمٌ يُشرِف بك على كيفية استعمال الألفاظ في المعاني القديمة والمعاني الحادثة، حتى لا يقف بك الوَهمُ مع[1] المعاني الحادثة عندما تسمع استعمال اللفظ في معنًى قديمٍ وقد اشتهر عندك استعمالُه في الحادث، حتى يُعتقَدَ في الواجب ما لا يليق بجلاله كما ذهب إليه وَهْمُ قوم، أو يُثبَتَ له لازِمٌ ذهنيٌّ لذلك المعنى الحادِث، ويُجعَلَ المعنى الحادثُ أصلاً وذلك المعنى اللازمُ الثابت في القديم فرعاً، فيكون إطلاق اللفظ في الحادث حقيقةً، وفي ذلك الفرع اللازم مجازاً.

وهذا وإن كان صحيحاً في الجملة، لكن فيه عَكسُ الحقائق، بل إذا سَمِعتَه، وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث، ولا بدّ أن يثبت عندك؛ إذ هو أصل دينك، وعرفت أنّ ذلك اللفظ حيث أُطلِق على المعنى الإلهي واستُعمل فيه فقد استعمل في معناه الأصلي، فَخُذ ذلك المعنى مجرَّداً عن جميع اللواحق المادية والأحوال الخَلْقِيَّة، بحيث يكون ذلك المعنى إلهيّاً؛ فإن ظفرت بعبارة مُحَصِّلة يمكنك الإفصاحُ بها عن ذلك المعنى المجرَّد الإلهي، كما تقول مثلاً: عِلمُ الله: صفةٌ قائمةٌ بذاته، مُتَعَلِّقَةٌ بجميع المعلومات، وكذلك سَمْعُه: صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته، مُتعلِّقَةٌ بجميع المسموعات، فذاك، وإلا فسلِّم الأمر للعالِم به، واعتقد أنّ ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الأصل الموضوع له ذلك اللفظ.

وبهذا القدر زاد السلف من الصحابة والتابعين السالمين من دخول عُجمة القلب على الخلَف، فلذلك تراهم أبسط نفساً عند سماع هذه الألفاظ التي اشتهرت في المعاني الحادثة عند نسبتها إلى القديم عندما يُعبَّر بها عن معنًى إلهيٍّ، كما قال ذلك الأعرابي: «لا نعدم الخيرَ من ربٍّ يَضحك»[2]. ولكن قد

---

(١) في (خ): على.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، من طريق حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حدس، عن عمه أبي رزين قال: قال رسول الله ﷺ: «ضحك ربنا من قنوط عباده وقُرْبِ غِيَرِهِ». قال: قلت: يا رسول الله، أو يضحك الرب ﷻ؟ قال: «نعم». قال: لن نعدم من رب يضحك خيراً. وهذا الإسناد ضعيف من جهة وكيع بن حدس.

مَنَّ الله على المحقِّقين من خلَف الأمة، فإنّهم شاركوهم في هذا الأصل، ففتحوا ما أُغلِق عن غيرهم لتصميمهم على عزيمة التوجُّهِ والتخلِّي عن كل معلومٍ سوى المعلوم الإلهي الذي هو قبالة وجوههم. وسيأتي ما إذا ضممته إلى هذا الأصل نفعك، فاعرف ذلك.

الأمر الثالث: وهو أنّ السمع والبصر قائمان بذاته، فكما مرّ فيما تقدّم من العلم والقدرة.

وأمّا الأمر الرابع: وهو أنهما زائدتان على صفة العلم، فالمصنّف قد ذكر في هذا قولين، أصحُّهما عنده أنّهما غير العلم. وهذا الخلاف بالتحقيق إنما هو بين الأشاعرة، وأمّا المحدِّثون فلم يختلفوا في أنّ السمع والبصر زائدان على العلم، وكذلك الصوفي، إلا من كان في بدايته يرى ما يرى الأشعري.

ثم إنّ القول بالزيادة، من الناس من ينسبه إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، ويرى أنّ الشيخ اختلف قوله، ومن الناس من ينسبه إلى الأشاعرة، وهو ظاهر نقل الفخر عن الجمهور منا[1]، وسعد الدين المشهور عن الأشاعرة[2].

أمّا نسبة القول إلى الشيخ، فبالنظر إلى أصله أنّ السمع مثلاً أو البصر هل هو[3] من جنسٍ مباينٍ للعلم أو هما جنسٌ واحدٌ، أي حقيقة واحدة، وإنما تختلف أسماؤه باختلاف مَحالِّه، فالإدراك الكائن في القلب بحيث يكون القلبُ مَحَلّه يُسمَّى عِلماً، وإن كان في العين يُسمَّى بصراً، وكذلك السمع.

---

(١) انظر ذلك النقل في: المحصِّل للرازي حيث قال: «اتفق المسلمون على أنه سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم» (ص١٢٣).

(٢) انظر ذلك النقل في شرح المقاصد للتفتازاني حيث قال: «المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلّا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم». (شرح المقاصد، للتفتازاني ٤/ ١٤٠).

(٣) في (خ): السمع والبصر معاً هل هما.

والمشهور عن الشيخ أنّها جنسٌ واحدٌ، كما أشار إليه المصنف في أصوله في حدِّ العلم[1].

وبالجملة، فعلى قول الشيخ إنّ السمع والبصر من جنس العلم، وإنّما يختلف ويتعدد باختلاف المَحَلِّ، يكون السمع والبصر ليسا بزائدين قطعاً، وهو ظاهر كلام المقترح[2]، ولكن قد قال ابن التلمساني[3] على القول باتحاد الجنس ما نصُّه: «كلاهما مع ذلك صفة زائدة على علمه تعالى». وفيه بحثٌ، وذلك أنّ الزيادة إنما تصح على تقدير جواز تنوّع العلم بحيث يكون السمع نوعاً زائداً على نوع العلم، أو من حيث تعدّد المحل حتى يتميز[4] به، وهذا وإن صحَّ في الشاهد فلا يلزم في الغائب، إلا أن يكون التنويع إنّما هو في التعلُّقات، فيجوز أن يكون للباري صفة واحدة من العلم لها تعلُّقات مختلفة هي تلك الصفات[5]، بأن يكون لها تَعلُّقٌ بالمُبصَر[6] مَثلاً يُماثِلُ تَعَلُّقَ عِلْمِنا بالشيء عند إبصارنا إيّاه، ويتعلق به أيضاً بحيث يكون ذلك التعلُّقُ يناسب ويشابه تَعلُّقَ أبصارنا به وإدراكنا إياه.

---

(١) وذلك بعد ذكره أصح الحدود عنده في العلم قائلاً أنه: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، ومن رأى رأي الأشعري يقتصر ـ فتدخل إدراكات الحواس، وإلا زاد: في الأمور المعنوية [بحيث يصبح حد العلم: صفة توجب تمييزاً في الأمور المعنوية لا يحتمل النقيض] فتخرج [إدراكات الحواس]. انظر: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب (ص٣).

(٢) هو: مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، أبو الفتح، تقي الدين، المعروف بالمقترح (٥٦٠ ـ ٦١٢هـ): فقيه شافعي، أصولي متكلم بارع. (الأعلام ٧/ ٢٥٦).

(٣) هو: عبد الله بن محمد بن علي الفهري، شرف الدين، أبو محمد، ولد سنة ٥٦٧هـ وتوفي سنة ٦٤٤هـ. كان أصولياً متكلماً ديناً خيراً من علماء الديار المصرية ومحققيهم. من مصنفاته: شرح المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، وشرح المعالم في أصول الفقه للرازي أيضاً، وشرح لمع الأدلة للإمام الجويني، وشرح التنبيه للشيرازي. (انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٦/ ١٦٠؛ فهرست اللبلي ص٢٣؛ حسن المحاضرة للسيوطي ١/ ٢٣٢).

(٤) في (ت): يتصف.

(٥) هي تلك الصفات: ليس في (ت).

(٦) في (أ) و(خ): بشيء.

وبعد إحاطتك بمأخذ الشيخ في المسألة، وأنّ حقائق هذه المعاني قديماً وحادِثاً ليست واحدةً، وبما قدَّمناه لك من ذلك الأصل ـ وهو أن لا مشاركة بين القديم والحادث ـ يظهر لك الحق، وهو أنّ السمع والبصر زائدان على العلم. ولكن لا يقال: إنّه هو، ولا هو غيره، كما يأتي تقريره في خاتمة هذا الفصل.

وأمّا الأمر الخامس: وهو قِدَمُها؛ فلِمَا مرَّ من أنّه تعالى لا يَتَّصِف بحادثٍ.

وأمّا الأمر السادس: وهو تَعلُّقُهما، فاتفق أهل السنة على أنّ السمع يتعلَّقُ بجميع المسموعات، وهو الكلام وما يتركب منه، نفسانياً أو لِسانِياً، والهواجس والخواطر التي يتحدَّث بها الضمير. وأمّا البصر، فيتعلَّقُ بجميع المُبْصَرات، وهي الألوان، والأضواء، والظُّلَم، والجواهر، والأشكال، والمقادير، والأكوان الأربعة: وهي الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون.

تتميم:

اعلم أنّ تعلُّقَ الصفات بمُتَعَلَّقاتِها واجب؛ إذ ذلك من صفاتها النفسية أو لوازمها العقلية. وإذا كان كذلك، وقد ثبت بالبرهان ودليلِ السمعِ كونُه ـ جلّ وعلا ـ له سَمْعٌ وبَصَرٌ، فلا بدّ أن يحصل تعلُّقُهما بمُتَعلَّقِهما.

ولا يقال: ما تعلَّقَ به السمعُ والبصرُ تعلَّقَ به العلم، وإذا تعلَّقَ به العلمُ فأيّ شيءٍ حَصَّل السمعُ والبصر؟ مع أنّه لا تفاوت في علمه، بمعنى أنّ القدر الحاصل من الإدراك والكَشْفِ العلميّ هو القدر الحاصل من الإدراك والكشف البصري.

لأنا نقول: إذا كان واجب الوجود له الكمال الحقيقي، وثبت أنّ الإدراك والكشف العلمي كمال، والإدراك والكشف البصري كمال، فيجب حصول ذلك لمن له الكمال المطلق حتى يحصل جميع الكمال، وإن كان ما قد حَصَل من الكشف بالبصر فهو حاصل بالعلم، فإنّ الكمال على ذلك

التقدير إنّما هو بحصول الكشفَين وإن لم يكن تفاوُتٌ بينهما، فاعلم ذلك.

* * *

قال: (**مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ نَفْسِيٍّ قَدِيمٍ**[1] **قَائِمٍ بِذَاتِهِ، وَاحِد، مُتَعَلِّق بِالأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالخَبَرِ وَالاسْتِخْبَارِ وَالوَعْدِ وَالوَعِيدِ وَالنِّدَاءِ عَلَى الأَصَحِّ**).

أقول: يعني أنّ صانع العالَم مُتَكلِّم. والكلام على هذا المعتقد يرجع إلى أمور:

- **الأول**: أنّه مُتكلِّم.
- **الثاني**: أنّه مُتكلِّم بكلامٍ نَفسِيٍّ قَائِمٍ بذاته.
- **الثالث**: أنّ ذلك الكلامَ قديم.
- **الرابع**: في وَحْدَتِه وتَعَلُّقِه.

واعلم أنّ هذا المعتقَد من أعظم المطالب الدينية، حتى قيل: إنما سُمّي علمُ الأصول بعلم الكلام لأجل هذه المسألة. وهي ترجع إلى تحقيق أصلٍ، وهو الكلام النفسي، فلنتكلم أوّلاً على هليّته[2]، ثم على تحقيق ماهيّته، ثم نرجع إلى المقصود.

فنقول: الكلام عند أهل الحقّ يقال على معنيين:

○ يقال على النَّظْمِ المُركَّب من الأصوات والحروف، وهو الكلام اللساني.

○ وعلى المعنى القائمِ بالنفس، وهو المُسَمَّى بالكلام النفساني.

---

(١) حَقِيقَةُ الكَلَامِ الأَزَلِيِّ: هُوَ المَعْنَى القَائِمُ بِالذَّاتِ، المُعَبَّرُ عَنْهُ بِأَنْوَاعِ العِبَارَاتِ المُخْتَلِفَاتِ، المُبَايِنُ لِجِنْسِ الحُرُوفِ وَالأَصْوَاتِ، المُنَزَّهُ عَنِ الكُلِّ وَالبَعْضِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالتَّجَدُّدِ وَالسُّكُوتِ وَاللَّحْنِ وَالإِعْرَابِ وَسَائِرِ أَنْوَاعِ التَّغَيُّرَاتِ، المُتَعَلِّقُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ العِلْمُ مِنَ التَّعَلُّقَاتِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) المقصود بهلية الشيء: وجوده في نفسه، وذلك لأن وجود الشيء يسأل عنه بـ«هل؟».

وهل الإطلاق بالاشتراك اللفظي، أو الحقيقة والمجاز؟ المختار الأوّل. وقيل: حقيقة في النفساني، وقيل: في اللساني. قال الأخطل:

إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلَا

وقال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة: «زوّرت في نفسي قولاً»[1]. والقول يقال على ما يقال عليه الكلام إما بترادف أو تباين العامّ والخاصّ.

ثم إنّ أهل الحقِّ استدلّوا على ثبوت الكلام النفساني بأن قالوا: لا شك في وجود معنًى قائمٍ بنا نَجِدُه من أنفُسِنا عند التعبير أو الإشارة أو الكتابة، كما يجده الطالبُ من الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلُّبِه إيّاه. وليس ذلك هو الإرادة؛ لوجوده بدونها فيمن أمَرَ عبْدَه معتذِراً[2] للسلطان من عدم امتثاله عند تَوَعُّدِه، فإنّ السيد يأمُرُه ولا يريد. وليس هو العلم؛ لأنّه قد يُخبِر عن غير مَعلومِه. ولا غير ذلك من المعاني النفسية[3] لنفي لوازمها عنه، فثبت أنّ هناك أمْراً قائماً بأنفُسِنا هو المسمّى بالكلام.

والأقرب في تعريفه قول الشيخ في أصوله: «نِسبَةٌ بين مُفرَدين قائمةٌ بالمُتكلِّم»[4]، يعني المجموع من ذلك كما نبّه عليه الأبهري[5]، وبذلك يسقط اعتراض الشيخ ابن عرفة[6] رضي الله عنه. وقد يقال: هو حديث النفس عن معلومها حصولاً أو استدعاءً.

---

(١) زوّرت: هيّأت وأصلحت. والأثر عن عمر بن الخطاب رواه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، وذلك في سياق حديث السقيفة بطوله.

(٢) في (ت): متعذراً. وفي (خ): معذراً. (٣) في (أ) و(خ): النفسانية.

(٤) المقصود بالشيخ هنا: ابن الحاجب. قاله في مختصر المنتهى (١/٢٦٦) ضمن شرح الأصفهاني.

(٥) هو: سيف الدين أحمد الأبهري، في حاشيته على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب. (كشف الظنون ص١٨٥٣).

(٦) هو: الإمام محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي (٧١٦ ـ ٨٠٣هـ): إمام المغرب، وشيخ الإسلام، العلامة المحقق القدوة النظّار العالم، المبعوث على رأس المائة الثامنة حسبما ذكره السيوطي في «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة». =

إذا تقرَّر هذا فنقول:

أمّا المطلب الأوّل، وهو أنّ صانع العالَم مُتكلِّم، **فهو ممّا أجمع عليه** أهل المِلَّة، **فضلاً** عن أهل السنة فقط منهم، **بل قد أجمع عليه أهل المِلَل** كلها؛ **أمّا الأشعري فيقول**: لو لم يكن صانعُ العالَم مُتكلِّماً للَزِمَ النَّقصُ، وهو محال. أمّا الملازمة، فلأنّ صانع العالَم حيٌّ، وكلُّ حيٍّ فهو إمّا مُتكلِّم أو مُؤَفٌ[1]، لكنّ المُؤَفِّيَّةَ نَقصٌ، فيتعيَّنُ أن يكون مُتكلِّماً، وهو المطلوب.

وأيضاً دليل السمع، وهو قوله جلّ وعلا: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]. **وهذا دليل المحدِّث**.

وأمّا الصوفي فيقول: الكلامُ صفة كماليّة؛ إذ مَرجِعُ ذلك إلى الإنباء عن الأشياء، وكلُّ الأشياء قابِلةٌ للإنباء، فلا بدّ من حصول تلك الصفة على كمالها، وحصولها على الكمال لا يكون إلا بحيث لا ترتفع لنقيضها، وذلك لا يكون إلا في واجب الوجود، فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية؛ إذ هو الذي له الكمال المطلق، وهو المطلوب.

وأمّا المطلب الثاني، وهو أنّه مُتكلِّمٌ بكلام قائم به؛ فلِمَا مرّ من أنّ ثبوت المُشتَقّ للشيء يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق لذلك الشيء. وأيضاً، فالكلامُ صفةُ كمالٍ، وضِدُّه نَقْص، فيتعيَّن ثبوتُه للواجب.

لا يقال: لا نُسلِّم أنّ الكلام صفة كمال، سلّمناه ولكن في الشاهد، سلّمناه ولكن لا نسلِّم ثبوته للصانع وإلا لزم اتصافه بالحادث؛ إذ الكلام مركَّب من الحروف المُقطَّعة المسبوق بعضها ببعضٍ[2]، وما كان كذلك فهو حادِثٌ، فلو ثبت الكلامُ له لزم أن يكون محلّاً للحوادث، وذلك محال.

لأنّا نقول: الكلام في نفسه صفة كمال ضرورةً، وكيف وقد قال الله

= له مؤلفات دقيقة منها: المختصر الفقهي، والمختصر الشامل في أصول الدين، والمختصر المنطقي، والمختصر في أصول الفقه، وأمالي في تفسير القرآن العظيم قيدها بعض تلاميذه. (انظر: كفاية المحتاج للتنبكتي ٢/ ٩٩).

(١) أي: ذو آفة منعته من الكلام.

(٢) في (أ) و(خ): بعضاً.

تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٩٤﴾ [الأعراف: ١٩٤]، وقال: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُواْ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُواْ مَا ٱسْتَجَابُواْ لَكُمْ﴾ [فاطر: ١٤]. وأيضاً، كمال العلم إنما يكون به؛ إذ الكلام ظاهرُ العلمِ وتُرجُمانه، والعلمُ باطنٌ.

وأمّا أنّ الكلام مركَّبٌ من الحروف، فليس ذلك هو الكلام الذي نَرُومُ إثباتَه الآن، بل الذي نروم الكلامَ النفسيَّ الذي ليس بحَرفيٍّ، والكلام الحَرفيُّ دليل عليه.

وما نقل عن الحنابلة من أنّه هو المُركَّب من الحروف الملفوظة، وأنها قديمةٌ، فجهالةٌ محضةٌ. ولتَعْلم أنّ الإمام أحمد مبرَّأ من هذا المعتقَد، وإن كان المنتسبون إليه ينسبون إليه هذا القول فذلك وَهْمٌ مَحضٌ وعدمُ فهمٍ عنه.

وأمّا المحدِّث فيقول: قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ولقوله عليه السلام: «**وهذا كلام الله رطب لم يُشبْ**»[١]، ولقوله عليه السلام: «**القرآن كلامُ الله**»[٢] إلى غير ذلك. وبالجملة، فهذه المسألة من أوضح المسائل لاستقلال السمع بها.

وأمّا الصوفي، فالكلام عنده أصل عظيم، إذ به ظهرت المكوَّنات[٣]، وعنه حصلت الانفعالات، فهو مبدأ لكل موجود، عَيناً أو عِلماً؛ قال جلّ وعلا: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠]، وفي النسائي عنه عليه السلام أنّه قال: «**خَزَائِنُ اللهِ كَلامُهُ، فَإِذَا أَرَادَ شَيْئاً قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**»[٤].

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي البخاري عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ كُتُبِهِمْ وَعِنْدَكُمْ كِتَابُ اللهِ أَقْرَبُ الْكُتُبِ عَهْداً بِاللهِ تَقْرَأُونَهُ مَحْضاً لَمْ يُشَبْ؟ أخرجه في التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. ولم يُشَب: أي لم يُخْلَط بغيره.

(٢) أخرجه الدارمي في فضائل القرآن، باب القرآن كلام الله، من كلام سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) في (خ): المكنونات.

(٤) رواه أبو الشيخ في العظمة، وابن رجب في العلوم والحكم (٢/ ٥١).

وبالجملة، فهو لسانُ التجلِّيات الإلهية، وتُرجُمان الحضرات القدسية، وأصلُ الوحي والإلهام وسائر علوم الأنام. وهذه الأمور كلّها وَجْدِية، ومعارف ذوقية، وهي كلها ترجع إلى الصانع من حيث صفة الكلام، فالكلام ثابت له جلّ وعلا، وهو المطلوب.

ثم نقول: هذا الكلام الذي هو ليس من جنس الحروف والأصوات[1]، بل هو صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته منافيةٌ للسكوت والآفة، هو بها آمرٌ ناهٍ مخبِرٌ، قد يُدَلُّ عليها بالكلام الحَرفيِّ، فإن كان ذلك من جنس الكلام العربي فقرآن، أو من السرياني فإنجيل، أو بالعبراني[2] فتوراة، والاختلافُ في العبارة دون المعبَّر عنه.

ثم إن هذا الكلام أيضاً كلام الله باتفاق أهل السنة[3]، وهو الذي ينظر فيه الباحث عن الأحكام الشرعية، ويريده بقوله: الدليل على كذا الكتاب، وهو الذي حَدَّهُ الأصولي بقوله: الكلام المنزل للإعجاز بسورةٍ منه. فصار كلام الله عند أهل السنة يقال بالاشتراك على المدلول القديم، وعلى الدالِّ[4] الحادث، والأوّل غير مُركَّب من شيء، والثاني مُركَّب من الحروف المرتَّبة[5]، ولذلك كان حادثاً.

وأمّا ما قاله بعض الفضلاء[6] من أنّ الكلام قد يكون حَرفِيّاً، وهو مع ذلك قديم، بناءً على أنّ تلك الحروف لا ترتيب فيها، وهي كلها موجودةٌ دفعةٌ واحدةٌ من غير تقديمٍ ولا تأخيرٍ ولا سابقٍ ولا لاحقٍ، شِبْهَ الحروف الكائنة في قوّة الخيال، فقد ضعّف ذلك سعد الدين ـ كما بسطه في **«شرح المقاصد»** و**«شرح العقيدة»**[7] ـ بأن قال: نحن لا نعقل من الكلام الحرفي إلا المُرتَّب

---

(١) في (أ) و(خ): الأصوات والحروف.
(٢) في (أ) و(خ): بالعبرانية.
(٣) في (ت): الملة.
(٤) في (ت): الدليل.
(٥) في (ت): الأحرف المركبة؛ وفي (خ): الحروف المركبة.
(٦) يقصد بذلك الإمام العضد في مقالته الخاصة في الكلام، تلك التي لخصها الشريف في شرح المواقف وأشار إلى حاصلها الإمام السعد في شرح النسفية.
(٧) أي: النسفية.

النَّظم، والترتيب يقتضي السابِقِيَّة والمَسبوقِيَّة، وذلك هو الحدوث. هذا، ولكن ما قصده ذلك الفاضل له تحقيق ليس هذا مقام بسطه.

أمّا المطلب الثالث: وهو أنه قديم، فلِمَا مرَّ من أنّ صانع العالَم لا يتصف بحادث.

وأمّا المطلب الرابع، وهو أنه واحد، فذَكر المصنف فيه قولين، أصحُّهما عنده أنّه واحدٌ. وكذلك ذكر في تعلُّقِه، أعني قولين. أمّا إنّه واحدٌ، فعليه جمهور أهل السنة، وخالف فيه بعضهم وأثبت خمسَ صفاتٍ كلاميّةٍ، وهي الخبر والأمر والنهي والاستخبار والنداء. وأمّا تعلُّقُه، فهو متعلِّقٌ أزَلاً بالمأمور والمنهِيّ والمُخبَرِ عنه والمُستَخبَرِ به[1]. وخالف فيه أبو سعيد حيث جعل إنّما يَتعلَّقُ بها فيما لا يزال.

ثم القائلون أنّ الكلام واحدٌ، فأكثرهم على أنه هو في نفسه أَمْرٌ ونَهيٌ وخَبرٌ واستخبارٌ ونداءٌ ووعدٌ ووعيدٌ، وكل ذلك بحسب المتعلَّقِ.

والحاصل، إنْ تعلَّقَ بتحصيل الفعل فأَمْرٌ، وبالكفِّ عنه فنَهْيٌ، وبوقوع النسبة أو لا وقوعها فخَبَرٌ، وأمّا الاستخبار فعلى الحقيقة لا يكون في حقِّهِ جلّ وعلا، وأمّا النداء والوعد والوعيد فالكلّ راجعٌ إمّا إلى الخبر أو إلى الطلب.

ثم ذلك التعلُّقُ الأزلي تعلُّقٌ صَلاحِيٌّ لا يتوقف على وجود هذه المُتَعلَّقات بالفعل، بل على قابليّة الوجود والحصول. وهذا كما قال إمام الحرمين: إنّ ثبوت الكلام بالتحقيق إنّما هو بدليل السمع دون العقل، ولم يَرِد في السمع تعدُّدٌ، بل انعقد الإجماع على نفي كلامٍ ثانٍ قديم، ولم يمتنع التَّكلُّمُ بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام[2] واحدٍ، فلذلك حَكَمنا بأنّه واحدٌ يتعلَّقُ بجميع المُتعلَّقات كما في العلم، فهو يتعلَّق بكل ما[3] يتعلَّق به العلمُ من الواجب والممكن والمحال[4].

---

(١) في (أ) و(خ): عنه.
(٢) في (خ): فالكلام.
(٣) في (ت): يتعلق بما.
(٤) راجع: كتاب الإرشاد للجويني (ص١٣٦).

وما نقل عن الاسفراييني[1] من أنّ الكلام واحدٌ وهو خَبَرٌ، والبواقي ترجع إليه، فهو في غاية الضعف؛ إذ تنافي اللوازم يُؤذِن بتنافي الملزومات، والخبر يحتمل الصدق والبواقي لا تحتمله، فافهم.

تتميم:

اتفق أهل السنة والجماعة على أنّ القرآن كلامُ الله تعالى غير مخلوق، بل هو قديمٌ أزليٌ، وأنّه مسموعٌ بالآذان، مَتلُوٌّ بالألسنة، محفوظٌ في الصدور، مكتوبٌ في المصاحف.

وهذا كله حَقٌّ، مُتَّفقٌ عليه، واجبُ الإيمان به؛ لأنّ القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام، فيقال على المعنى القائم بذاته جلّ وعلا المعبَّر عنه باللسان العربي المبين، ومعنى الإضافة في قولنا: «كلام الله» إضافة الصفة إلى الموصوف كعلم الله، والقرآن بهذا[2] المعنى قديم قطعاً كما تقدّم. ويقال على الكلام العربي المبين الدالّ على هذا المعنى القديم، ومعنى الإضافة على هذا التقدير هي معنى إضافة الفعل إلى الفاعل كخَلْقِ الله ورَزْقِه، وكلا الإطلاقين حقيقةٌ على المختار، خلافاً لمن زعم أنه حقيقةٌ في أحدهما مَجازٌ في الآخر.

والمعنيُّ: إنّ القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة، مَتلُوٌّ بالألسنة كذلك، محفوظ بالرقوم والخطوط المتخيلة، مكتوب بالرُّقوم والخطوط الحِسِّية.

والحاصل أنه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع، مكتوبٌ بما[3] يدل عليه رَقماً، مَتلُوٌّ بما[4] يدل عليه نُطقاً[5]، محفوظ بما[6] يدل عليه تَخيُّلاً.

---

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق توفي سنة (٤١٨هـ): إمام من أئمة أهل السنة، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، من مصنفاته: الجامع في أصول الدين، وله مناظرات مع المعتزلة. (الأعلام ١/ ٦١).

(٢) في (خ): لهذا.

(٣) في (خ): ما.

(٤) في (خ): ما.

(٥) في (ت) و(خ): نظماً.

(٦) في (خ): ما.

وهذا كما يقال: الله مذكورٌ بالألسنة، معناه: مذكورٌ بما[1] يدلّ عليه من حيث النطق اللساني. وهذا لأنّ للشيء أربع وجودات:

- وجود في العيان.
- ووجود في الأذهان.
- ووجود في اللسان.
- ووجود في البَنان.

فالوجود الأوّل هو الوجود الحقيقي، وهو ما به الشيء موجودٌ في حدٍّ[2] نفسه. والثاني وجوده باعتبار ارتسام صورته المثالية في الذهن. والثالث وجوده باعتبار اسمه الموضوع بإزاء صورته. والرابع وجوده باعتبار الرّقوم الموضوعة بإزاء اسمه. فالرقم بإزاء ما في اللسان، واللسان بإزاء ما في الذهن، والذهن بإزاء ما في الخارج.

فنقول: زيدٌ ـ مثلاً ـ مَوجودٌ، وهذا بالمعنى الأول. ثم نقول: زيدٌ محفوظٌ في الذهن، بمعنى صورةُ زيدٍ المثاليّة في الذهن. ثم نقول: زيدٌ ملفوظٌ، بمعنى اسمه. وزيدٌ مكتوب، بمعنى رقم اسمه.

ثم اعلم أنّ أهل السنة قد اختلفوا في الكلام القديم، هل يُسمَع لا بواسطة ما يدل عليه، أو لا يُسمَع إلا بواسطة؟ فإلى الأوّل ذهب جمهور أهل السنة، وإلى الثاني ذهب أبو منصور الماتريدي والإسفراييني. وأُورِد عليهما اختصاصُ موسى ﷺ بسماع الكلام، ولو كان كما قالاه لم يكن اختصاص؛ إذ الكلام على ذلك التقدير لا يُسمَع إلا بواسطة الدالّ عليه، وكلّ الأنبياء كذلك. وأجيب بأنّ موسى ﷺ إنّما اختُصَّ بما أسمَعهُ ما[3] دَلَّ على الكلام من كلّ الجهات، أو من جهةٍ لكن بصوت غير مكتسَبٍ لأحد من العباد الذين يكتسبون الأصوات.

---

(١) في (خ): ما.

(٢) في (أ) و(ت): حق.

(٣) في (أ): بما.

وقد نقل عن الأستاذ أنّه قال: اتفقوا على أنّه لا يمكن سماع غير الصوت، إلا أنّ منهم من أطلق القول بذلك، ومنهم من قال: لمّا كان المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً. فالاختلاف على هذا المعنى لفظي.

ثم اعلم أنّه إذا أطلق على الدالّ العربي على المعنى القديم مثلاً أنّه كلام الله، فليس لأنّه دالٌّ على المعنى القديم الذي هو كلام الله صفةً فقط كما هو ظاهر كلام غير واحد، بل لاختصاصه به ـ جلّ وعلا ـ من حيث اختراعه إيّاه بأن أوجَده أشكالاً في اللوح المحفوظ؛ لقوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، ثم حروفاً وأقوالاً في لسان الملَك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠]، ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣]، ثم على لسانه ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ﴾ [الدخان: ٥٨]، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٨].

ثم إنّ الأشياخ اختلفوا في أنّ كلام الله ـ لا بمعنى الصفة بل بمعنى الفعلِ المختَصّ به كما قرّرناه ـ هل هو اسم مختَصٌّ بأوّل كلام اخترعه الله على لسان أوّل متكلم به، حتى إنّ ما يقرؤه كل أحدٍ بكَسْبِه يكون مِثلَه لا عينه، فيكون واحداً بالشخص، أو أنّ كلام الله اسم للدالّ لا من حيث تعيين المحلِّ، فيكون واحداً بالنوع، حتى يكون ما يقرؤه كل قارئٍ هو نفس كلام الله لا مِثلَه؟ قال سعد الدين: وهذا هو الأصحّ[1]؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧].

ثم اختلفوا أيضاً، هل هو اسم لمجموعه، حتى لا يَصدُقَ على بعضه، أو هو اسم للكلي المنتشر، حتى يَصدُق على مجموعه وبعضه؟ وهذا هو الصحيح.

قال سعد الدين: فما يقال: إنّ المكتوب في كلّ مصحفٍ، والمقروء بكل لسانٍ: كلامُ الله، فباعتبار الوحدة النوعية، وما يقال: إنّه حكايةٌ عن

(١) انظر: شرح المقاصد الدينية للتفتازاني (٤/ ١٥٥).

كلام الله ومُماثِلٌ له، وإنّما الكلام هو المخترَع في لسان المَلَك، فباعتبار الوحدة الشخصية، وما يقال: إنّ كلام الله ليس قائماً بلسانٍ ولا حالّاً في مصحفٍ أو لوحٍ، فيراد به الكلامُ الذي هو الصفة الأزلية؛ وإن كان أريد به الكلام الذي هو الفعل الدال فيكون ذلك رعايةً للأدب واحترازاً من ذهاب الوَهم إلى الأزلي(١).

وَلْتَعلَم أنّ القرآن بالمعنى الأزلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يوصَف بماضٍ ولا مستقبلٍ ولا حالٍ؛ ضرورةَ أنّ الأزليَّ مُنافٍ للزمان، لأنّ الزمان من لواحق الحادث(٢)، ولا شيء من الحادث بأزلي.

وأمّا القرآن بمعنى الفعل الدالّ على ذلك، أو بعض ما هو متعلَّقُ ذلك، فنعم، فنحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٠٤]، ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ﴾ [المزمل: ١٦]، فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدالُّ ـ لا المدلول القديم ـ، والمتعلَّقُ ـ اسم مفعول ـ، والتَّعلُّقُ التَّنْجِيزِيُّ، لا المتعلِّقُ ـ اسم فاعل ـ الذي هو صفةٌ واحدةٌ لا تَعْدَادَ فيها، ولا التعلُّقُ الصَّلاحي.

ونحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فالدالُّ وَحْدَه حادِثٌ، وأمّا المدلول الذي هو الصفة، والمتعلَّق الذي هو الذّاتُ المسنَد إليه، والصفة التي هي المسنَد(٣)، والنسبةُ التي هي الوقوعُ، والتعلُّقُ، فجميع ذلك قديم.

ونحو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [نوح: ١]، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ﴾ [الروم: ٧٨]، فالدالُّ حادِث، والمدلول ـ الذي هو صفة ـ قديمٌ، والمتعلَّقُ بعضُه قديمٌ وهو الذاتُ المسند إليه.

والحاصل، أنّ المتعلَّقَ قد يكون كلّه قديماً، وقد يكون كلّه حادثاً، وقد يكون بعضه وبعضه.

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) في (خ): الحوادث.
(٣) في (ت): الملك.

ثم اعلم أنّ الكلام الدالَّ ـ الذي هو العبارة ـ له دلالةٌ على النسبة النفسية المسمّاة بالكلام النفسي، وله دلالةٌ على النسبة الخارجية ـ التي هي متعلَّقُه ـ فيما له نسبةٌ خارجيةٌ، وهو الخبر. وتلك النسبة الخارجية هو الوقوع أو لا وقوع، الذي هو متعلَّقُ النسبة النفسية، وباعتبار مطابقةِ الخبر لها أو لا مطابقته يَجيءُ الصِّدق والكذب.

وقد اختلفوا في أنّ الألفاظ موضوعةٌ بإزاء ما في الذهن، أو بإزاء ما في الخارج؟ والصواب أنّ الألفاظ مستعملةٌ بإزاء كل منهما، إلا أنّ أحدهما بالقصد الأول، والآخر بالقصد الثاني.

واختلف النظّار فقيل: المقصود أوَّلاً ما في الذهن، وقيل: ما في الخارج، وهذا فيما له نسبة نفسية ونسبة خارجية وهو الخبر، وأمّا الإنشاء فمدلوله ليس إلا النسبة النفسية الطلبيّة التي يتبعها متعلَّقها[١] عند الامتثال[٢].

ثم هذا كله إنما هو بالنظر إلينا، وأمّا بالنسبة إلى الحقِّ جلّ وعلا فكلامُه مطابِقٌ لما في نفس الأمر، الشاملِ للخارج ـ أي ما له وجودٌ خارجي ـ، ولما في الذهن ـ أي ما له وجودٌ في الذهن ـ، كالمعاني الكلية وغير ذلك ممّا لا عِلْمَ لأحدٍ من الخلق به؛ ضرورةَ مطابقة خبَره لعِلمِه، وما في نفس الأمر هو ما في علمه تعالى.

ومن ثَمَّ كان كلام الله كلّه صدقاً بالضرورة؛ ضرورةَ أنّ الصِّدقَ: مطابقَةُ الواقِع، والواقِعُ تابعٌ لعِلم الله تعالى، والكلامُ موافِقٌ للعِلمِ، بمعنى أنّ العلم إذا تعلَّقَ بحصول شيءٍ أو لا حصوله كذلك يتعلَّقُ الكلامُ به.

وبالجملة، فكلام الله كلُّه صِدقٌ حقٌّ، مُحالٌ عليه ضِدُّ ذلك؛

أمّا الأشاعرة فللإجماع، ولدلالة المعجزة الدالة على صدق الرُّسل المُخبِرةِ عن صِدقه.

ولأنّ الكذب نَقصٌ باتفاق، والنقص مُحال.

---

(١) في (ت): مدلولها.　　(٢) في (خ): الانتقال.

ولأنّه لو اتصف بضدِّ الصِّدق في شيءٍ لكان اتصافُه بالصدق فيه[1] مُحالاً؛ لأنّ اتصافه بضدِّه على ذلك التقدير إمّا أن يكون قديماً وإمّا أن يكون حادثاً، لا جائزَ أن يكون حادِثاً، ولو كان قديماً لامتنع عدَمُه، فيستحيل ضِدُّه الذي هو الصدق، واستحالةُ الصدقِ عليه باطل بالضرورة؛ للقطع بأنّ كل عالِمٍ بالشيء يمكن أن يُخبِر عنه على ما هو عليه في عِلْمِه.

وأمّا المحدِّث، فدليله السَّمع، وهو الإجماع كما تقدم، وقوله جلّ وعلا: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢]، إلى غير ذلك.

وأمّا الصوفي فيقول بما تقدّم، ويزيد بأنّ الوجود كلّه عَيناً وعِلْماً ناشئٌ عن كلامه، والوجودُ حقٌّ، وأصلُ الحقّ حَقٌّ؛ ﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [يونس: ٨٢]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢] أَحْكَم الموجودات على كلمة «كُنْ». حميد: بمعنى محمود من كل الجهات، فلا يَعرِضُ له ضدُّ الحَمد قطعاً.

وبالجملة، فبالتحقيق إنّ كلام الله تعالى عِلمُه، أو لازِمُ عِلْمِه، وحقِّيّةُ الملزوم مُستَلزِمة لحقِّيةِ اللازم، فافهم.

* * *

قال: **(بَاقٍ بِبَقَاءٍ يَقُومُ بِهِ عِنْدَ الأَشْعَرِيِّ، وَبِذَاتِهِ عِنْدَ القَاضِي، وَهُوَ الأَصَحُّ)**.

أقول: يعني: ويؤمن بأنّ صانع العالَم باقٍ باتفاق.

ثم اختلفوا هل هو باقٍ ببقاءٍ يقومُ به كسائر صفات المعاني، وهذا قول الأشعري[2]، أو هو باقٍ بذاته لا ببقاءٍ قائم به، وهو قول القاضي والأكثر من الأشاعرة المتأخرين؟ قال المصنف: وهو الصحيح.

---

(١) فيه: ليست في (أ) و(خ).

(٢) وبذاته ..... الأشعري: ليس في (خ).

وهذا المطلب يرجع إلى أمرين:

ـ **الأول**: في بيان مفهوم الباقي.

ـ **الثاني**: في بيان أنّه باقٍ ببقاءٍ، أو لذاته.

أمّا الأمر الأوّل، فالباقي مشتقّ من البقاء، ومعناه: ذات لها البقاء.

والبقاء: هو استمرار وجود الشيء، واستمرار الوجود يرجع إلى عدم طريان العدم[1].

وهل الاستمرار هو عدم طريان العدم[2]، أو أمرٌ وراءَه يستلزمه؟

ـ فالأشعري يقول: هو أمْرٌ وجوديٌّ يستلزم عدمَ طريان العدم.

ـ والغير يخالِفُه ويقول: هُوَ هُوَ. وربما يتمسك هذا بأنّ الصفات باقيةٌ باتفاق، ولو كان البقاء صفةً وجوديةً زائدةً على ذات الباقي لزم قيام المعنى بالمعنى، والشيخ لا يقول به.

وأمّا الأمر الثاني: وهو أنّ صانع العالَم باقٍ، فبإجماع العقلاء، فضلاً عن أهل السنة؛ ضرورةَ أنّه ـ جلّ وعلا ـ واجب الوجود لذاته، وما هو واجب الوجود لذاته باقٍ لذاته، وإلا لزم تَخلُّفُ ما بالذات، وهو محال. قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦، ٢٧].

وأمّا الأمر الثالث: فالأشعري وأتباعه من المتقدمين قالوا: الواجب باقٍ، فيكون ببقاءٍ، كما في كونه عالِماً وقادِراً. وهذا فيه نظر لأنّ هذا قياسٌ تمثيليٌّ، وهو لا يفيد إلّا الظن كما قُرّرَ في محلّه. ولئن سلّمنا صحّته فالفرق

---

(١) فحَقِيقَةُ البَقَاءِ على ذلك: عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ العَدَمِ اللَّاحِقِ لِلْوُجُودِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ الآخِرِيَّةِ لِلْوُجُودِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ النِّهَايَةِ لِلْوُجُودِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: هُوَ إِسْتِمْرَارُ الوُجُودِ فِي المُسْتَقْبَلِ إِلَى غَيْرِ نِهَايَةٍ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٢) وهل .... العدم: ليس في (خ).

قائمٌ، وهو أنّ العالِم إنما كان بعِلم لأنّه حُكْمٌ ثبوتيٌّ يقتضي ثبوت معنًى، بخلاف كونه باقياً، إذ معناه كونه لم يَلحَقْه عَدمٌ.

قالوا ثانياً: البقاء ليس من السلوب والإضافات، وهو ظاهر، وليس عبارةً عن الوجود؛ إذ الوجودُ حاصلٌ للجوهر في أوّل أزمنته ولا يوصف بأنّه باقٍ، والأعراض السَّيّالة كذلك موجودةٌ وليست باقيةً باتفاق، فيتعيّن أن يكون أمراً وجوديّاً زائداً، وهو المطلوب.

وهذا فيه مصادرة[1] كما ترى؛ فإن قوله: إنه ليس من الأمور السلبية والإضافية، هو عين دعوى الخصم كما بيناه.

وأمّا القاضي وأتباعه فقالوا: لو كان الواجبُ باقياً بالبقاء ـ الذي ليس هو نفس ذاته ـ لَما كان واجبَ الوجود لذاته، لكنه واجب الوجود لذاته، فهو باقٍ لذاته؛ ضرورةَ أنّ ما بالذات لا يزول أبداً، وما بالذات لا يكون بالواسطة.

قالوا ثانياً: لو كان ذات الواجب باقياً ببقاءٍ لا بنَفْسِه فأحدُ الأمور لازِم، وهو:

○ إمّا أن تفتقِر صفةُ البقاء للذات، فيلزم الدور؛ لتوقُّفِ كلٍّ منهما على الآخر.

○ وإمّا أن تفتقر الذاتُ إلى البقاء، مع استغنائه عن الذات، فيلزم أن يكون واجب الوجود هو البقاء لا الذات، هذا خُلْف.

○ أو لا يفتقر أحدُهما إلى الآخر، فيلزم تَعْدادُ الواجب؛ لأنّ كُلّاً من الذات والبقاء يكون مستغنياً عمّا سواه، إذ لو افتقر البقاء إلى شيءٍ لافتقر إلى الذات ضرورةَ افتقار الكلّ إليه، والمستغني عن كلّ[2] ما سواهُ واجبٌ قطعاً،

---

(١) المصادرة على المطلوب ـ عند الجدليين: هو جعل الدعوى جزءاً من الدليل، أو عين الدليل ـ وذلك بأن يُستدل على الشيء بنفسه ـ أو جعلها موقوفة على صحة الدليل، أو موقوفة على صحة جزء الدليل، والكل باطل؛ لاشتماله على الدور الباطل. (انظر: كتاب التعريفات، للجرجاني وهامشه ص٣٠٢).

(٢) في (أ) و(خ): جميع.

والبقاء لا يستغني[1] ضرورةَ أنّه صفةٌ، والصفة مفتقِرة إلى موصوفها.

ثم اختلف قول الأشعري في الصفات الأزلية، هل هي باقيةٌ بأنفسها، أو ببقاء الذات[2]؟ وأمّا غيره، فعنده بقاءُ كل شيءٍ راجع إلى وجود عينه المستمِرّ.

وأمّا المحدِّث، فيستدل بالآية المتقدمة، ولا ينظر في البقاء؛ إذ لم يَرِد فيه صريحُ سمعٍ.

وأمّا الصوفي فيقول: البقاءُ هو الوجود الدائم، والصانعُ واجبُ الوجود لذاته، وكلُّ من هو واجبُ الوجود لذاته فوجوده هو الوجود الدائم[3] لذاته، ثم الوجود الدائم لذاته هو الوجود الواجب[4]، ثم الوجود الواجب عين ذاته، فالوجود الدائم عين ذاته، فالبقاء عين ذاته.

ثم بالتحقيق لا موجود على الحقيقة إلا هو، وما سِواه من الممكنات قد كتب عليه الفناء[5] وأثبت لها وصف الهلاك: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥].

وأيضاً، لا شكَّ في وجودٍ دائمٍ، فإمّا أن يكون هو وجود الواجب أو وجود غيره، والثاني باطل؛ إذ ما سوى واجب الوجود فانٍ[6]. وإن كان الأوّل، فالواجب باقٍ، ووجودُه[7] الدائم عين وجوده وإلا لزم التركيب، ووجودُه عين ذاته، فالبقاء عين ذاته، وإذا كان هو الباقي لذاته كان كلّ شيء سواه فانِياً لذاته، ولا يبقى إلا بإبقاء الباقي لذاته، وكيفية ذلك الإبقاء يرجع إلى كيفية الفعل والانفعال، وكيفية الفعل والانفعال لا يعلَمُها حقيقةً إلا من اطّلع على صريف الأقلام وعِلْمِ المبدأ والتمام.

---

(١) ضرورة . . . . . يستغني: ليس في (خ).
(٢) في (ت): أو بالذات.
(٣) في (ت): لذاته فهو دائمُ الوجود.
(٤) ثم . . . الواجب: ليس في (ت).
(٥) في (خ): البقاء.
(٦) في (أ) و(ت): باطل.
(٧) في (أ) و(خ): ووجود.

تتميم:

اعلم أنّ هذه الصفات، التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة، والبقاء على قول الشيخ، كلها قديمة كما بيناه. وهل كل واحدٍ منها واجب الوجود لنفسه، أو إنّه واجب الوجود لغيره[1]، أعني أنها واجبة لذات الواجب جلّ وعلا لا لنفسها بل لمن هي صفة له؟

○ **والأوّل**: هو ظاهر كلام المتقدمين، وبه استمرت نصوص المغاربة من المتأخرين.

○ **والثاني**: هو نصُّ المشارقة، كالفخر والبيضاوي[2] وسعد الدين، وقد تأوّلوا كلام الأقدمين وردّوه إلى ما يوافق قولهم، كما هو في كلام سعد الدين.

وهذه المسألة تنظر إلى أصل، وهو أنّ واجب الوجود هل يَتعدَّد أم لا؟ والمسألة في غاية الصعوبة، والكلام عليها في المباحث العامة، فتُعرَف من هناك.

والمحدِّث يعترض فيقول: هذا لم يَرِد به[3] سَمعٌ. والكلامُ فيه يجرُّ[4] إلى قواعد حِكْمِيّة ومذاهبَ فلسفية.

والصوفي يقول: عِلمُ ذلك ليس من المعتقدات؛ إذ لم يَرِد فيه طلب، ولا سُمِع فيه عن السلف الصالِح أثَر، فالكلام عليه فُضول. وهو لا يُعلَم إلا من وراء النظر الفكري، فمن طمع أن ينال ذلك من غير أن لا يفتح له الوحيُ

---

(١) في (أ): واجب الوجود لا لغيره.

(٢) هو: عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، القاضي ناصر الدين، أبو الخير. توفي سنة ٦٩١هـ، كان إماماً مبرزاً نظاراً صالحاً زاهداً، عالماً بعلوم كثيرة. من مصنفاته: طوالع الأنوار، ومصباح الأرواح، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول. (انظر: طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ١٣٦).

(٣) في (أ) و(خ): لم يجئ فيه. (٤) في (خ): يجري.

باب الكلام فقد طمع فيما لا يُنال، ولولا أنّ الشرع فتح الباب للعقل في المعتقدات الدينية لكان فيها في عمًى كما هو حاله فيما لم يُفتَح له فيه، أو فُتِح له إلا أنّه لم يتّبع السلف الصالح، كحال المعتزلي ومن ضاهاه.

ثم إنّ هذه الصفات، وما يلحق بها على ما يأتي، قد اتفق أهل السنة والجماعة من السلف الصالح على أنّها متعدِّدة زائدة على الذات، والعمدة في ذلك عند القاضي وإمام الحرمين هو الإجماع، لا العقل كما نبّه عليه صاحب الإرشاد، وهو الصواب، خلافاً للمقترح. واتفقوا أيضاً على أنّه لا يقال هي هو ولا هي غيره، وكذلك الصفات في نفسها، لا يقال مثلاً العلم هو القدرة ولا هو غيرها.

واختلف في معنى ذلك، إذ ظاهر ذلك متناقض، ولا بد فيه من معنًى صحيح، فقيل: لأنّ الغيرين هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر، ولا شك أنّ الذات والصفات[1] متلازمان في الوجود، فلا يمكن انفكاكُ أحدهما عن الآخر، وكذلك الصفات في أنفسها[2]، فعلى هذا لا يقال: هي غيرها، ومن المعلوم أن ليس مفهوم الذات مفهوم الصفات، فلا يقال هي هو.

وهذا التوجيه يرجع إلى الاصطلاح في إطلاق الغَيرَيْن، فمن قال: إنّ الغَيرين هما اللذان يمكن وجود[3] أحدهما بدون الآخر صح ذلك عنده، وأمّا من قال: إنّ الغيرين[4] هما المعقولان اللذان[5] يمكن تعقُّل كلٍّ منهما بدون الآخر، فلا يتمّ ذلك التوجيه؛ إذ ذلك أعم. ولهذا كثير من المتأخرين الذين مرّوا على هذا التفسير لم يمتنعوا من إطلاق المغايرة، إلا أن يكون من جهة السمع، أو يكون لدفع الوَهم خَوف أن يتبادر التغاير بالتفسير الأول.

وقيل: إنما يقال ذلك لأجل عجز العقل عن إدراك هُوَ هُوَ أو الغيرية؛ إذ الحُكمُ بذلك فرعُ الإدراك، والعقل عاجِزٌ عن ذلك.

---

(١) في (خ): والصفة.
(٢) في (ت): نفسها.
(٣) في (ت): هما اللذان يوجد.
(٤) إن الغيرين: ليس في (ت).
(٥) في (أ): أي الذي. وفي (خ): أي اللذان.

وبالجملة، فنحن إنما أدركنا ما فَتَح لنا السمعُ بابَه، ولم يفتح لنا إلا أنه موصوف بتلك الصفة، وما وراء ذلك فلم يُفتَح، وأمّا هل هِيَ هُوَ أو هِيَ غيرُه فالله أعلم، فلا يقال هِيَ هُوَ؛ إذ ذاك لم يُدرَك، ولا غَيرُه كذلك. وعلى هذا الوجه اعتمد ابن البنّاء في مراسمه، والقاضي عياض رضي الله عنه في تنبيهاته[1]، وهذا هو عمدة المحدِّث، وكذلك الصوفي من حيث البداية الإيمانية في جميع ما ذكر، وأمّا من حيث النهاية الإحسانية والمشاهَدة العيانية التي تحصل عندها معرفة النفس الإنسانية، فذلك أمْرٌ لا يَسعُه صريحُ العبارة، وإنما يَسَعُه لطيفُ الإشارة المتوقِّف على حصول التوحيد والتحقُّقِ[2] بالعلم المزيد.

* * *

قال: (**وَلَا تُعْرَفُ**[3] **حَقِيقَةُ ذَاتِهِ عَلَى الأَصَحّ، خِلَافاً لِلْجُمْهُورِ**).

أقول: يعني أنّ مما يجب الإيمان به أنّ حقيقة ذات الصانع ـ جلّ وعلا ـ لا تُعرَف، أي لا تُعرَفُ بالكُنْهِ. وهذه المسألة كانت تُرسَم في القديم بمسألة الماهيّة، حيث يقال: الصانع ماهيّته هل تُعلَم؟ فعدل المتأخرون إلى الحقيقة خوفاً من التشبيه كما سيأتي.

واعلم أنّ حقيقة الشيء: ما هُوَ به هُوَ. وقد يقال: حقيقة، وماهيّة، ومائيّة ـ بإبدال الهاء همزة ـ، وهُوِيَّة، وإِنِّيَة. وهي متَّحِدةٌ بالذات مختلِفةٌ بالاعتبار؛

○ فذات الشيء التي هُوَ بها هُوَ تسمَّى حقيقةً باعتبار أن[4] يتحقق به الشيء في نفسه، لا بالنظر إلى لاحقٍ خارجٍ عن ذاته.

○ وتسمَّى ماهيّةً باعتبار حصولها في الذهن، أي من حيث حصولها من جواب «ما هو؟» في الذهن. وقد تُختَصّ الماهيّةُ بالمُرَكَّب؛ إذ هو الذي يحصل من جواب «ما هو» على التحقيق.

---

(١) هو كتاب: التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة والمختلطة.

(٢) في (ت) و(خ): والتحقيق. (٣) في (خ): نعرف.

(٤) زاد في (أ) و(خ): جميع.

○ وتسمى هُوِيَّةً باعتبار الحصول الخارجي.

○ وتسمى إنِّيَّةً من حيث حضورها واستحضارها عند الإشارة بـ«أنا».

فالماهيّة من «مَا هُوَ؟»، والهُويَّة من «هُوَ»، والإنِّيَّة من «أَنَا».

وقد اتفق العقلاء[1] على أنّ للصانع ـ جلّ وعلا ـ حقيقةً، وأنّ حقيقته مخالِفةٌ لسائر الحقائق. وما وقع لبعض قدماء المتكلمين من المماثلة لسائر الحقائق فوَهْم باطل.

وهل تطلق الماهيّة على ذاته؟ اختلف في ذلك؛ فأكثر الحنفية على المنع، قالوا: لأن ذلك يعطي المجانسة، وذلك يلزم أن يكون ذا جِنسٍ، وكل ذي جنسٍ مُماثل، فيلزَم التشبيه والمماثلة، وذلك محال. وإنّما لزم ذلك لأنّ المفهوم من قولنا «ما هو؟»: أيُّ جنسٍ هو من الأجناس؟ والله منزَّه عن ذلك. وفيه نظر.

وقد عدل بعض الأشاعرة عن لفظ الماهيّة إلى لفظ الخاصِّيَّة، كما قال القاضي مترجِماً عن هذه المسألة: خاصيَّةُ الباري غير معلومة لنا الآن، وهل تُعلَم بعد رؤيته في الجنة؟ فيه تردُّد.

وأكثر المالكية على جواز الإطلاق، وكذلك الشافعية، وقد قال ابن أبي زيد[2]: ولا يتفكرون في مائيّة[3] ذاته. وقد أخذ ذلك من إطلاق الأشاعرة، ثم عدل المتأخرون عن كل ذلك إلى لفظ الحقيقة طلَباً للإيضاح[4] والسلامة.

وبعد إحاطتك بهذا، فاعلم أنّ أهل السنة من الأشاعرة اختلفوا في هذه المسألة على أقوال ثلاثة:

---

(١) في (خ): العلماء.

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمٰن النفزي: إمام المالكية في المغرب، ولد بالقيروان سنة ٣١٠، وتوفي سنة ٣٨٦. من مصنفاته الرسالة، وما نقله الشارح من مقدمتها العقدية، وكتاب النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات، ومختصر المدونة وغيرها كثير. (انظر: كتاب العمر لحسن حسني عبد الوهاب ٢/ ٢١٩).

(٣) في (خ): ماهية.

(٤) في (خ): للإفصاح.

ـ **القول الأوّل**: قول أكثر الأقدمين أنّ حقيقة ذاته معلومة لنا الآن.

ـ **القول الثاني**: مقابله، وهو أنّ حقيقته غير معلومة لنا الآن، يعني في الدنيا، وهو قول القاضي وجماعة، ويمكن ذلك في المستقبل، وهو صريح قول القاضي كما نقلناه.

ـ **القول الثالث**: أنه لا يمكن ذلك بالكلية، وهو ما نقله الآمدي[1] عن الإمام وحجة الإسلام، بخلاف نقل غيره عنهما، فإنّه نَقَل عنهما كقول القاضي.

وقول المصنف: على الأصحِّ، يرجع إلى القول الثالث، وهو أنّه لا يمكن ذلك بالكلية.

احتج المتقدمون بأنّا نَحكُم على ذات الصانع بما له من الصفات والتنزيهات والأفعال، والحُكمُ على الشيء يستدعي تصوُّرَه ومعرفتَه، فإن كان الحكم على حقيقته لزم العلم بها ضرورةً، لكان الحكم على حقيقته قطعاً.

وأيضاً، وجودُه معلوم لنا ضرورةً، ووجودُهُ عَينُ حقيقتِه، فحقيقتُه معلومة لنا، وهو المطلوب. والجواب:

ـ أمّا عن الأوّل، فلأن الحُكمَ على الشيء يستدعي تصوُّرَه بوجهٍ ما، لا تصوُّرَه بكُنْهِه الذي هو محلّ النزاع.

ـ وأمّا الثاني، فوجوده على تقدير أنه عين ذاته معلوم لنا، لكن بوجهٍ ما لا بالكُنْهِ[2]، وذلك هو محل النزاع.

لا يقال: قد تقرر في المبادئ أنّ الوجود بديهي، والوجود عين حقيقته؛

---

(١) هو: علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي (٥٥١ ـ ٦٣١هـ): باحث متكلم أصولي. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر. له نحو عشرين مصنفاً، منها: «أبكار الأفكار» في أصول الدين، و«الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الفقه وغيرها. (انظر: الأعلام للزركلي ٤/ ٣٣٢).

(٢) في (أ): بالكلية.

لأنّا نقول: البديهي وجودُه[1]، لا كُنْهُهُ[2]. ولو سُلِّم، فذلك هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص، لا وجودُه الخاصّ الذي هو عين حقيقته.

واحتج القاضي بأنّ ما يعلمه البشر هو[3] أنّ له الوجود والصفات بمعنى أنّه حيٌّ عالِمٌ، والسلوب مثل أنّه واحدٌ أزليٌ، والإضافات مثل أنّه خالِقٌ ورازِقٌ؛ ولا شيءَ من العِلم بشيءٍ من ذلك عِلمٌ بحقيقتِه، فالحقيقةُ لا عِلمَ لنا بها، لكن من الممكن أن يخلُقَ الله عِلماً بحقيقته في المستقبل، كما يكون عند رؤيته في القيامة.

والجواب: إنّا لا نسلِّم أنّ معلومَ كلَّ أحدٍ من البشر ما ذكرتم، ومن أين الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم بالله؟!

واحتج الثالث بأنا لا يمكننا أن نتصور إلا ما ندرِكُ بحواسّنا، أو نجِده من أنفُسِنا، أو نتصوّرُه بعقولنا بطريق التعريف الحدّي أو الرسمي، أو ما يتركب من الجميع؛ ومن المعلوم أنّ الحقيقة الإلهية لا تتعلَّقُ بها الحواسُّ، ولا نجِدها من أنفسنا، ولا يمكن فيها الحدُّ وإلا لزم التركيب، ولا الرسم إذ لا يفيد الكُنْهَ.

وأجيب بمَنْعِ انحصار التصوُّرِ فيما ذُكِر، بل قد يحصل بالإلهام. ولو سُلِّم، فالرَّسمُ قد يُفضِي إلى الكُنهِ. وفي هذا نظر.

وأمّا المحدِّث، فيقول: قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وفي الحديث عنه ﷺ: «**لو عرفتم الله حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليس بعده جهل، ولا يعلمه أحد**»[4] الحديث.

---

(١) في (أ) و(خ): وجهه. (٢) في (أ): لكنه.

(٣) هو: ليست في (خ).

(٤) رواه أبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الزهد الكبير بلفظ: «لَوْ عَرَفْتُمُ اللهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ لَعَلِمْتُمُ الْعِلْمَ الَّذِي لَيْسَ مَعَهُ جَهْلٌ، وَلَوْ عَرَفْتُمُ اللهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ لَزَالَتِ الْجِبَالُ بِدُعَائِكُمْ، وَمَا أُتِيَ أَحَدٌ مِنَ الْيَقِينِ شَيْئاً إِلَّا مَا لَمْ يُؤْتَ مِنْهُ أَكْثَرُ مِمَّا أُتِيَ»، قَالَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «وَلَا أَنَا».

وأمّا الصوفي، فيقول: أمّا الإحاطةُ بحيث لا تمكن الزيادة فلا، وهو غير واقع، ولا يَقعُ من حيث قضيّة الوجود، وإن كان جائزاً من حيث قضيّة الإمكان، وقد قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، وقال ﷺ: «**يلهمني ربي محامد لا نعلمها الآن**»(١) يشير إلى زيادة العلم بالله.

وأمّا غير ذلك، بحيث يكون ما حَصلَ من العلم بالله لأهل النظر والاستدلال، فوقه ما حصل من العلم بالله لأهل الكشف والعيان، حتى يكون ذلك بنسبته(٢) من العلم الأوّل الحاصل لأهل النظر كنسبة العِلمِ بكُنْهِ الشيء وحقيقته على التمام إلى العلم بوجهه ورَسْمِه فذلك جائز وواقع، وبذلك تفاوتت مراتب الرجال.

وقد تكلّمنا على تفاوت المعارف الإنسانية في رسالة المعرفة الموضوعة في قوله ﷺ: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ**»(٣).

وبالجملة، فالعلم بالله يرجع إلى العلم بأسمائه، أعني العلم الحقيقي كما هو عند أهل الله، ثم الأسماء الإلهية مهيمنة، أي محيط بعضها ببعض، وأتَمُّها إحاطةً اسمُ الله، والمتحقِّقُ به عِلماً يعلم جميع الأسماء الذي هو مهيمِنٌ عليها، ثم العلمُ بهذا الاسم تحقُّقاً لا تتناهى وجوهه تفصيلاً، وفي كل وجهٍ(٤) تحقيقاً وتحصيلاً. وهذه الوجوه هي المعلومة للعباد عند رفع الحجاب، وذلك من حيث اسم الربِّ المتجلِّي بنعمته على عبده حيث تجلّى عليه بوجهه، وبهذا يُفهَم ما ينقل عن الأشياخ من إطلاق العلم بالله تعالى.

---

(١) يشير المصنف إلى ما جاء في حديث الشفاعة الطويل الذي رواه البخاري في تفسير القرآن، باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ۝﴾، وفي التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وباب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء؛ ومسلم في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها؛ والترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في الشفاعة.

(٢) في (أ) و(ت): نسبة.

(٣) لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي، يعني من قوله. (المقاصد الحسنة، للسخاوي ص٦٥٧).

(٤) في (أ) و(خ): وفي كل وجه منه كل وجه تحقيقاً وتحصيلاً.

والله سبحانه يلهمنا إلى السداد، وهو الولي الهاد. وهنا انتهى الكلام على ما يجب لله.

* * *

قال: (وَأَنَّ رُؤْيَتَهُ صَحِيحَةٌ وَاقِعَةٌ).

أقول: يعني أنّ مما يجب الإيمان به أنّ صانع العالَم جلّ وعلا تصحُّ رؤيتُه عقلاً وتَقعُ سَمعاً. والرؤية عند أهل السنة والجماعة إدراكٌ يَخلُقُه الله في الحاسَّة المخصوصة، لا يتوقف على خروج الشعاع ولا انطباع صورةٍ[1]، ولا على قُربٍ مخصوصٍ، ولا على بنيةٍ مخصوصةٍ وإن استمرَّت العادةُ بذلك، بل جائزٌ أن يخلقه الله في القلب أو غيره من الأعضاء.

وبالجملة، فالمعنيُّ من الرؤية هو ما نجده من التفرقة بين إدراك البَدْر حالةَ تقليب الحدقة وصَرْف البصر إليه، وبين إدراكنا له حالة[2] انصراف البصر أو تغميضه عنه، فالإدراك الأوّل هو المسمّى بالرؤية، والثاني هو المسمّى بالعلم.

وإذا تقرّر هذا فنقول: قد اتفق أهل السنة والجماعة على جواز تعلُّقِ ذلك الإدراك المسمّى بالرؤية بالباري جلّ وعلا على وَجهٍ لا ينافي تقديسه ممّا جَرَت به العادةُ في رؤية الأجرام، بل تتعلَّقُ به الرؤية على نحو ما تعلَّقَ به العلمُ منه، وكيفية تعلُّقِ ذلك الإدراك به جلّ وعلا ليس من قبيل المعتاد.

وقد جاء في بعض الأحاديث إيماءٌ إلى وجه ذلك التعلُّق، وهو مما خرجه القشيري[3] في رسالته عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: **«بينا أهل الجنة في الجنة في مجلس لهم، إذ سطع لهم نورٌ على باب الجنة، فرفعوا رؤوسهم فإذا الرب تعالى وجل قد أشرف فقال: يا أهل الجنة سلوني،**

---

(١) في (أ) و(خ): خروج الشعاع والانطباع.

(٢) في (ت): عند.

(٣) هو: عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري، أبو نصر، واعظ من علماء نيسابور، كان ذكياً حاضر الخاطر فصيحاً جريئاً، من مصنفاته: «الرسالة» في التصوف، توفي سنة (٥١٤هـ). (انظر: الأعلام ٣/ ٣٤٦).

فقالوا: نسألك الرضا عنا، قال فيقول تعالى: رضائي عنكم أحلكم داري وأنالكم كرامتي، هذا أوانها فاسألوني، قالوا: نسألك الزيادة، قال: فيُؤتَون بنجائب من ياقوت أحمر، أزمّتها زمرّد أخضر وياقوت أحمر، فجاءوا عليها تضع حوافرها عند منتهى طرفها، فيأمر الله بأشجار عليها الثمار، فتجيء جَوارٍ من الحُورِ العين وهن يقلن: نحن الناعمات فلا نبؤس، ونحن الخالدات فلا نموت، أزواجُ قوم مؤمنين كرام، فيأمر الله بكثبان من مِسكٍ أذْفَرَ، فيثير عليهم ريحاً يقال لها المُثيرَة، حتى تنتهي بهم إلى جنة عدنٍ وهي قصبة الجنة، فتقول الملائكة: يا ربنا قد جاء القوم، فيقول تعالى: مرحباً بالصديقين، قال: فيكشف لهم الحجاب فينظرون إلى الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمانِ حتى لا يبصر بعضهم بعضاً، ثم يقول الرحمانِ سبحانه جل وعلا: أرجعوهم إلى القصور بالتحف، قال: فيرجعون وقد أبصر بعضهم بعضاً، فقال رسول الله ﷺ: فذلك قوله سبحانه: ﴿نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ۝٣٢﴾ [فصلت: ٣٢][1].

ثم بعد الجواز، اتفقوا على الوقوع في الجملة، واختلفوا: هل الوقوعُ مخصوصٌ بالآخرة، وهو قول جماعةٍ وأحد قولَي الأشعري وظاهر قول مالك، أو غير مخصوصٍ بل تقع[2] في الدنيا؟ وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوّف والنظر.

وإذا قلنا بأنه غير مخصوصٍ بالآخرة، فهل هو مخصوصٌ بالأنبياء أو غير مخصوصٍ بل يجوز للولي؟ قولان للأشعري.

وعلى أنّه مخصوصٌ بالأنبياء فهل هو خاصٌ[3] بنبينا محمدٍ ﷺ، أو غير خاصٍّ، بناءً على أن موسى عليه السلام رأى ربه أم لا؟

وبالجملة، قد اتفق الكلُّ على وقوعها في الآخرة لجميع المؤمنين، وأمّا في الدنيا فاختُلِف فيه عليه السلام على آراء ثلاثة:

---

(١) موضوع، أورده أبو نعيم في الحلية (٦/٢٢٦)؛ والمنذري في الترغيب والترهيب (٤/٤٠٢).

(٢) في (ت) و(خ): يقع.

(٣) في (خ): مخصوص.

ـ **الأول**: أنّه رأى ربه. وهو قولُ أكثر السَّلَف وجماعةٍ من الصوفية[1]، قال النووي: وهو الصحيح.

ـ **الثاني**: أنّه لم يَرَ. وهو قول أكثر الأشاعرة وبعض السلف.

ـ **الثالث**: الوَقفُ. وهو اختيار القاضي عياض[2].

والحق أنّه ﷺ رأى، وأنّ ذلك مخصوصٌ به دون سائر[3] الأنبياء.

ثم هل يجوز ذلك لأولياء أمَّتِه على سبيل الكرامة وطريق التبعية؟ في ذلك قولان للأشعري، وأكثر أهل التصوف خصوصاً المتأخرين، على أنّ ذلك يجوز كرامةً، وكراماتُ أولياء أمّته معجزةٌ له ﷺ.

وإلى لطيفة هذه الكرامة أشار الأشياخ ﷺ بالروزنة، والخوخة[4]، والباب، وقاب قوسين أو أدنى[5]، إلى غير ذلك كما هو في إشاراتهم.

هذا حال اليقظة[6]، وأمّا النوم فاتفق الأكثر على جوازه ووقوعه، وحُكِي عن كثيرٍ من السلف، فلا وجه لمن منع.

وهذا المعتقد، أمّا جوازُه فيصحّ التمسُّكُ فيه بالسَّمْع والعقل، وأمّا الوقوع فليس إلا بالسمع؛ إذ العقل لا يهتدي إلى وقوع جائزٍ.

أمّا الدليل العقلي فتقريره أن يقال: الباري موجود، وكل موجودٍ يصحُّ أن يُرَى، فالباري يصحُّ أن يرى[7]. أمّا الصغرى فضرورية[8]، وأمّا الكبرى فلأنّا نرى الجواهر والأعراض قطعاً، والرؤية مشتركة بينهما، وكل مشتَرَكٍ يجب تعليله بما هو مشتَرَكٌ بين تلك الأشياء، ولا مشتَرَك بين الجواهر

---

(١) في (ت): وجماعة الصوفيين.

(٢) انظر: ذلك في كتاب الشفا، فصل: رؤيته لربه ﷺ (ص٢٤٠).

(٣) سائر: ليست في (أ) و(خ).

(٤) في (ت): الخلوة.

(٥) أو أدنى: ليس في (ت).

(٦) في (خ): ذلك عما هو في إشارتها إذا كان اليقظة.

(٧) فالباري يصح أن يرى: ليس في (ت).

(٨) أما الصغرى فضرورية: ليس في (خ).

والأعراض ـ عملاً بالاستقراء ـ إلا أحد الأمور الثلاثة: وهي الوجود، والحدوث، والإمكان.

لا جائز أن يكون الحدوث أو الإمكان؛ إذ هما عدميّان، والعلّة يجب أن تكون وُجوديّة، فيتعيّن أن يكون الوجود. والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما بُرهِن عليه في محلِّه، فكلُّ موجودٍ يَصُحُّ أن يُرَى عملاً بالوجود المشترَك، وهو المطلوب.

وفيه نظر في جميع مقدماته، وإن كان أجيب عنها بما أَوْمَأنا إليه في التقرير، لكن هناك اعتراض قوي وهو أنّ وجود الصانع هو الوجود المُجرَّد الذي هو عين ذاته، وذلك لم يقع به اشتراك، وإنّما وقع الاشتراكُ في الوجود العارِضِ المَقُول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك[1]، والشيء المَقولُ بالتشكيك لا يلزم اتحادُ معروضاته في جميع أحكامه.

وما يقال من أنّ علة صحة الرؤية هو متعلَّقُها، ومتعلَّقُها هو الوجودُ المطلَق، أي كون الشيء ذا هُوِيّةٍ ما، لا خصوصية الوجودات والهُوِيَّات، فضعيف؛ إذ الهُوِيَّة المطلقة[2] المقولة بإزاء الهُوِيَّات ليس إلا من الاعتبارات، وإنّ مقوليّتها عليها بالعرَض لا بالذات، وما يقال بالعرَض لا يلزم اتحادُ معروضاته في أحكامه. ثم لا يخفى على ذي فطنة أنّ المدرَك هو خصوصيةُ الوُجودات، لا الهُوِيَّة المشترَكة.

ثم الدليل منقوضٌ بالملموسات، فإنّا نلمس الجواهر والأعراض، واللَّمسُ مُحالٌ أن يتعلَّقَ به. قال الشيخ سعد الدين: وهو قوي.

---

(١) التشكيك: هو كون اللفظ موضوعاً لأمر عام مشترك بين الأفراد، لكن لا على السواء، بل على التفاوت، وذلك اللفظ يسمى مشكِّكاً. فالمشكِّك هو الكلي الذي لم يتساوَ صدقُه على أفراده، بل كان حصولها في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر، وذلك كالوجود مثلاً، فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن. ويقابل التشكيك التواطؤ، وهو كون اللفظ موضوعاً لأمر عام بين الأفراد على السواء. (كتاب التعريفات، للجرجاني ص٣٠٢).

(٢) في (ت): مطلقاً.

وقال الآمدي: اختلف الأصحاب، فمنهم من عَمَّم وقال: الباري يُدرَك بالإدراكات الخمس للدليل المذكور، ولكن لا بنَحو المُعتاد بها، بل كما يُرَى، قال: وهو قول الشيخ. ومنهم من قال: إنّ سائر الإدراكات لا تَعُمُّ كلَّ موجودٍ، فإنّ إدراكَ السمع خاصٌّ بالمسموعات، وإدراكُ اللمس خاصٌّ بالمَلْموسات، والباري ليس بصوتٍ ولا الصوتُ صفة له، ولا كيفيةٍ ملموسةٍ ولا الكيفية الملموسة صفة له، وكذلك يقال في سائر المدركات الخمس ما عدى البصر[1].

وعلى القول بأنّ هذه الإدراكات تتعلَّقُ به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها، وإنّما هو أنّ مطلق الإدراك من غير كيفيةٍ. وعلى مقتضى هذا الدليل أيضاً جوَّزَ الشيخ تعلُّقَ الرؤية بصفاته جلّ وعلا، وهذا لا يقتضي الوقوع؛ إذ العقلُ لا مجال له فيه، ولا يقتضي وقوعَ جائزٍ[2]، وغاية الدليل - إن سُلِّم - الجوازُ.

ولأجل ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل السمع، وتقريره أن يقال: قال الله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ووجه الاستدلال من وجهين:

- **أحدهما**: أنّه لو لم تَجُز الرؤيةُ لَمَا طلبها موسى عليه السلام، واللازم باطلٌ بالإجماع وتواتُرِ الأخبار. بيان اللزوم أنّ موسى عليه السلام عالِمٌ بما يجوز على الله وما يستحيل عليه، وإلا يلزم الجهل، وهو محال على الأنبياء. وإذا كان عالماً بما لا يجوز، والرؤية ممّا لا يجوز على ذلك التقدير[3]، يكون طلبُه للرؤية عَبثاً، وذلك على الأنبياء محالٌ.

- **الثاني**: أنّ الحقَّ - جلّ وعلا - علَّقَ الرؤيةَ على استقرار الجبل الممكنِ استقرارُه، والمعلَّقُ على المُمكنِ ممكنٌ، فالرؤيةُ ممكنةٌ، وهو المطلوب. وما يَعترِضُ به الخصومُ فجهالةٌ لا تُسمَع، وأكثرها لا يصدر من مسلمٍ معترفٍ بحقِّ الأنبياء.

---

(١) راجع: أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدي (١/ ٤١٤).

(٢) جائز: ليست في (أ).

(٣) على ذلك التقدير: ليس في (ت).

وأمّا الوقوع، فثابتٌ بنصِّ الكتاب والسنَّة وإجماع الأمّة:

أما الإجماع، فقد اتفقت الأمّة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، وأنّ الآيات[1] والأحاديث الواردة في ذلك على ظواهرها. ولقد روَى حديث الرؤية أحد[2] وعشرون رجلاً من أكابر الصحابة.

وأمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وتقريره عند الأئمة أنّ النظر الموصل بـ«إلى» إمّا بمعنى الرؤية، أو بما[3] هو ملزومٌ للرؤية[4] بشهادة النقل عن أئمة اللغة، فهو إمّا حقيقةً[5] وإمّا مجازاً عن الرؤية لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئيِّ طلباً لرؤيته، وقد تعذّرت ها هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة، فتعيَّنت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلى الحقيقة، ثم اشتهر هذا المجاز بحيث الْتحَق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العُرفُ[6].

وتقديم المُتَعلّق[7] للاهتمام ورعايةِ الفاصلة، أو للحصر بمعنى أنّ المؤمنون من حيث شدّة تعلُّقِهم بمشاهدة جماله فكأنّهم لا نَظَر لهم إلا إلى ربِّهم، أو لا نَظَر لهم لغير ربِّهم حقيقةً، وهذا يختلف بحسب المعرفة بالله.

ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]، خصَّ الكفار بالحجاب تحقيراً لهم وإهانةً، فلو لم يكن المؤمنون بخلافهم لعمَّ التحقير وبطل التخصيص.

ومنه قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وفسَّرت أئمة التفسير الحُسْنَى بالجنة، والزيادة بالنظر إلى وجه الله الكريم عملاً بما روي عنه ﷺ في ذلك.

---

(١) الآيات: ليست في (أ) و(خ).
(٢) في (ت): إحدى.
(٣) بما: ليست في (أ) و(خ).
(٤) في (أ): الرؤية.
(٥) فهو إما حقيقة: ليس في (ت).
(٦) في (خ): يشبه به العرب.
(٧) في (ت): المعلق. والمثبت أصح لأن المقصود تقديم متعلق ناظرة في الآية وهو «رَبِّها».

وأمّا السنة، فقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ ثبوتُ وقوعها بسؤالٍ ودون سؤال؛ كقوله ﷺ: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ**»[1]، فقد قيل إنه روى حديث الرؤية نيّف وعشرون رجلاً من الصحابة ﷺ.

وأمّا المحدِّث، فحالُه في هذه المسألة لا يزيد على حال الأشعري إلا بتصحيح الأحاديث الدالة على هذا المعتقَد على ما يليق بجلاله جلّ وعلا، ولا عبرة بالمُشبِّهة؛ إذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محلّ نَظَرٍ، بل ليسوا منهم.

وأمّا الصوفي فيقول بجميع ما تقدّم، ويزيد بإشارته الوَجدِيَّة فيقول: العبودية نِسبَةُ العبد إلى ربّه، والربوبية نِسبَة الربِّ إلى العبد، ومن المعلوم عقلاً أنّ معقولَ كل واحدٍ من النسبتين متوقِّفة على الأخرى تعقُّلاً ووُجوداً، فإدراك العبودية يكون معه إدراك الربوبية لا محالة، وإدراك الربوبية[2] على مراتب: تَخيُّلٌ وَهْمِي، وعِلْمٌ يقيني، وذَوْقٌ كشفي، وشهودٌ حِسِّي، وهذا كلّه خاصٌّ بالمتوجهين؛ فالأولى لأهل الفَرْقِ من المريدين، والثانية لأهل الجَمْعِ من السالكين، والثالثة لأهل جَمْعِ الجَمْع من الواصلين، والرابعة لأهل وَحْدَة الجَمْع والوجود من المقرَّبين.

وقد سُئِل سَهْل رضي الله عنه عن المشاهدة فقال: العُبودِيَّة، وقال أيضاً: لي[3] أربعون سنة أخاطب الحقَّ، والناس يظنون أنّي أخاطبهم. وقد نبّه المعلّم الأعظم ﷺ بقوله: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ**»، وقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ [الإسراء: ١]، فخَصَّ مواطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبدِ واسم الربِّ تنبيهاً على ما أشرنا إليه. وقد تقدم الكلام على العبودية فاعرف ذلك

---

(١) أخرجه البخاري في تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾؛ وفي التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢)﴾؛ والترمذي في صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى.

(٢) في (أ) و(خ): العبودية.

(٣) لي: ليست في (أ) و(خ).

وتحقَّقْ بعبوديتك، فإنّ الخير[1] فيها ومنها، فافهم.

* * *

قال: **(وَأَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِالوَجْهِ وَاليَدَيْنِ وَالِاسْتِوَاءِ، عَلَى رَأْيٍ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يُؤمَن به، على رأي بعض أهل السنّة، أنّ الصانع جلّ وعلا موصوف بصفةٍ هي الوَجْهُ، وبصفةٍ هي اليَدَانِ، وبصفةٍ هي الاسْتِوَاءُ، وكذلك جميع ما ورد به السمعُ ممّا ظاهرُه مُحال أن يتَّصف به كالعَيْن والجَنْبِ والفَوْقِيَّة إلى غير ذلك.

وبالجملة، فقد اتفق أهل السنّة والجماعة على اتصافه جلّ وعلا بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، واختلفوا في صفاتٍ أُخَر، وتفصيل المسألة أن تقول: بعد اتفاقهم على ما ذُكِر اختلفوا، أوّلاً: هل يجوز اتصاف الصانع بصفات أُخَر أم لا؟ فقال بعض أهل النظر: لا! متمسِّكاً بأنّه لا دليل على صفات أُخَر[2]، وما لا دليل عليه وَجَب نفيُه. وأنت تعلم أنّه لا يلزم من نفي الدليلِ نفيُ المدلول. مع أنّا لا نسلِّم نَفْيَ الدليل، وكيف والسمعُ طريق مستقِلٌّ فيما لا تتوقَّفُ دلالةُ السمع عليه من الصفات والأسماء؟!

وتمسّكوا أيضاً بأنّه لو كانت لعُرِفت؛ لوقوع التكليف بكمال المعرفة. وأنت تعلم أنّه لا يلزم من وقوع الشيء معرفتُه، ولا من وقوع التكليف بكمال المعرفة الممكنة من المكلّف حصولُ المعرفة بجميع[3] الأوصاف[4] المكلَّفِ بمعرفتها[5]؛ لجواز أن تكون بعض الأوصاف ممّا لم يمكن للمكلَّف معرفتُه، وشرط المطلوب الإمكان. ولو سلِّم، فقوله: لم تُعرَف ممنوع؛ وكيف والشرعُ جاء بأوصافٍ؟!

وقال أكثر أهل السنّة: يجوز أن يكون الباري ـ جلّ وعلا ـ متّصفاً بصفاتٍ أُخَر، ثم من ذلك ما وَرَد به ظاهرُ الشرع وامتنع حَملُه على حقيقته

---

(1) الخير: ليست في (خ).
(2) في (أ) و(ت): على صفة أخرى.
(3) في (خ): بكمال.
(4) في (ت) و(خ): أوصاف.
(5) في (خ): بمعرفته.

كاليد، والعين، والوجه، والاستواء، والفَوق، والقَدَم، والصورة والأصبع، فهذه وما أشبهها ممّا اختلف أهل السنّة والجماعة ـ **بعد صَرْف المَحْمَل المُحال** ـ فيها على أقوالٍ ثلاثةٍ:

القول الأوّل: قولُ جماعةٍ من السّلف الصالح من أهل الفقه والحديث كمالكٍ والشافعي، وهو أحد قولي الأشعري، أنّها صفاتٌ زائدةٌ على الصفات السبع، الله أعلم بحقائقها. وقد نصَّ مالك ـ على ما هو في السماع ـ أنّ من صفاته: الوجه، واليدين والعينين. وجعلها ابن رشد خمسة[1]، صرّح بذلك في البيان[2].

والحاصل أنّه يُعتقَد إحالةُ ظواهرها المنافية للدليل العقلي والنصِّ السمعي من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١]، ويُعتقَد أنها صفاتٌ له ـ جلّ وعلا ـ أزلاً وأبداً، ونَكِلُ العلمَ بحقائقها إلى الله، من غير تعرُّضٍ إلى تأويلٍ يَردُّها إلى الصّفات التي ثبتت بالعقل كالحياة، والوجود، والعلم، والقدرة. وإلى هذه يشير ابن حنبل ﷺ بقوله: الآيات المتشابهات خزائن مقفلة[3]، حلُّها تلاوتُها.

وما يُنسَب إلى الحنابلة من غير هذا ممّا يقتضي التشبيه والجسمية[4] والجهة الحسِّية والبينونة الحسِّية، فإنّما ذلك اعتقادٌ من جهَلَتِهم، وليسوا من

---

(١) صرح بها في «المقدمات الممهدات»، وهي الوجه واليدين والعينين. والحاصل أنه يعتقد أنها صفات وجودية زائدة على الصفات الثابتة بالعقل والسمع، وأنها صفات قديمة قائمة بذات الله تعالى، وأنها لا تعلم إلا بالسمع، ولا مجال للعقل فيها، فيجب اعتقادها والإيمان بها من غير تكييف ولا تحديد؛ إذ ليس سبحانه بذي جسم ولا جارحة ولا صورة، كما أن الدليل العقلي لم ينفها بهذا المفهوم، أما إثباتها بما يقتضي الجسمية وحلول الحوادث بالذات العلية، فذلك مستحيل عقلاً ونقلاً. (ينظر في: المقدمات الممهدات ص٢٠).

(٢) لابن رشد الفقيه كلام نفيس في الرد على المشبهة الذين يحملون آيات وأحاديث الصفات على ظاهرها، أي على ما يقتضي الجسمية والجهة. (ينظر في: البيان والتحصيل ١٨/ ٥٠٥).

(٣) في (ت): مقفولة.

(٤) في (ت): التجسيم.

أهل السّنة في شيء؛ إذ لم يُنقَل ذلك عن الصحابة ﷺ، إذ محالٌ ذلك، ولا عن التّابعين لأنّ أهل السنّة والجماعة متّفقون على التنزيه المُطلَق المُحكَمِ سمعاً وعقلاً.

الثاني: أنّ هذه الألفاظ لمّا تعذّرت إرادة الحقيقة منها، فهي كلّها تدلّ بالمجاز على تلك الصفات الثابتة عقلاً وسمعاً. وهذا قول الحذّاق من الأشاعرة وغيرهم.

الثالث: الوَقْفُ، وهو اختيار صاحب المواقف(١) والمقترح(٢)، إن بقي بعد صَرْفِ المُحال أكثر من مَحمَلٍ واحد.

ثم اعلم أنّ أهل التأويل اختلفوا في كيفيّته على طريقتين:

---

(١) هو عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي المطرّزي، قاضي القضاة، عضد الدين الشيرازي. ولد بإيج من نواحي شيراز بعد سنة (٦٨٠هـ)، وتوفي سنة (٧٥٦هـ). كان إماماً في المعقولات، عارفاً بالأصلين والمعاني والبيان والنحو، مشاركاً في الفقه، كانت له سعادة مفرطة ومال جزيل وإنعام على طلبة العلم وكلمة نافذة، من مصنفاته: كتاب المواقف، والعقائد العضدية، وشرح مختصر ابن الحاجب الأصولي، والقواعد الغياثية. (انظر: طبقات الشافعية للسبكي ١٠/٤٦).

(٢) تقدمت ترجمته. ولفظ المقترح في شرح الإرشاد: القاعدة التي لا بدّ من رعايتها أن كل لفظ يرد في الذات والصفات فلا يتصور أن يرد منه نصٌّ متواتر ـ بحيث لا يقبل التأويل ـ على ما يستحيل في العقول، فغايته أن يرد من المتواتر الظاهر في المحال، فيجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مرادٍ لقيام الدليل على استحالته. ثم ينظر فيما بقي من محامل اللفظ، فإن بقي احتمال واحد جائز تعيّن حمل اللفظ عليه، وإن بقي أكثر من احتمال ـ على حكم التجويز ـ تعيّن الوقفُ، وحُكِم على الآية بأنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله. وإن قُدِّر ورود خبر واحد وهو نصٌّ في المحال، قطعنا بكذب راويه أو غلطه أو نسيانه، وإن كان محتمل التأويل فالتصرّف فيه كما سبق في المتواتر الظاهر من الوقف عند تعارض الاحتمالات المجوّزة، وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوّز بعد إخراج المحمل المحال. (كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام، مخ).

وقال في نفس الكتاب: إن الذي نحققه نحن أنه إن بقي احتمال واحد في اللفظ بعد إزالة الظاهر تعين حمله عليه، وإن بقي احتمالان فصاعداً لزم الوقف، ولم يمكن ترجيح احتمال جائز على احتمال جائز بالطريق المظنون؛ فإن ذلك معمول به في الأحكام الشرعية، لا في الصفات الإلهية. (المصدر السابق).

الطريق الأوّل: طريق الأقدمين ـ كابن فورك[1] ـ بحَمْلِها على مجازاتها الرّاجعة إلى الصفات الثابتة، فقالوا: اليَدُ تُطلَق حقيقةً على الجارِحة، ومجازاً[2] على لازِمِها:

○ إمّا القدرة؛ بعلاقة أنّ اليدَ في الشاهد سَبَبٌ ومحلٌّ لظهور سلطان القدرة.

○ وإمّا النّعمة والعطاء؛ بعلاقة أنّ اليَدَ في الشاهد سببٌ لها ظاهر، وكأنّها عنها تنشأ.

ولمّا كان الأمر هكذا حَسُنَ إطلاقُ اليَدِ وأريد به القدرة قصداً للمبالغة، إذ المجازُ أبلَغُ كما قُرِّر في صناعة البيان.

والعَيْنُ تُطلَقُ أيضاً على الجارحة حقيقةً، وتُطلَق مجازاً على لازمها:

○ إمّا الإدراكُ البصري؛ بعلاقة أنّ العين في الشاهد محلٌّ له.

○ أو الحِفْظ؛ بعلاقة أنّه في الشاهد إنّما يكون تمامُه بالعين.

فحَسُن لِما ذكر إطلاقُ العين في حقّه ـ جلّ وعلا ـ على بصره الكريم، أو على الحفظ بحسب المقام.

والوجه يطلق أيضاً على الجِرْمِ المخصوص الذي به يمتازُ به شخصٌ عن شخصٍ، وقد يُطلَقُ على ذَاتِ الشيءِ لعلاقة الملاحظة التابعة للتَّعْيين والتَّمييز، كما يقال: أعطيتُه لوَجْهِ فلان، يعني ذاتِه. فحَسُن لِما ذُكِر إطلاقُ الوَجْه على ذاته ـ جلّ وعلا ـ إشعاراً بما يتعيّن به.

---

(١) هو: محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر الأصبهاني: الأديب المتكلم الأصولي الواعظ النحوي، بلغ من تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المائة، منها: «مشكل الحديث وغريبه»، و«حل الآيات المتشابهات». توفي سنة ٤٠٦هـ. (انظر: الأعلام ٦/ ٨٣).

(٢) أي: مجازاً مرسلاً. وهو أحد قسمي المجاز. والمجاز المرسل: هو ما كانت العلاقة فيه المصححة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له ـ وهو التجوّز ـ غير المشابهة، كما إذا كانت العلاقة سببية أو مسبَّبية، وذلك بأن يكون معنى اللفظ الأصلي سبباً لشيء أو مسبَّباً عنه، فينقل اسمه لذلك الشيء. وسمي هذا القسم من المجاز مرسلاً لإرساله ـ أي إطلاقه ـ عن التقييد بعلاقة المشابهة. (انظر: شروح التلخيص ٤/ ٢٩).

وكذا الاستواء، يُطلَقُ ويراد به الاستقرار والتّمكُّنُ، ولازمُه: عُلُوُّ المُتمكِّن على المُتمكَّن عليه؛ ضرورةَ أنّ من استقرَّ على شيءٍ عَلَا عليه، فحَسُن لِما ذُكِر من المبالغة إطلاقُ الاستواء والمراد به الاستعلاء، كما في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]. وخصَّ العرش[١] لأنّه أعلى الموجودات حِسّاً، والمراد من ذلك علوُّ المكانة الذي يقتضي العظمة والكبرياء والقهر لجميع العباد. وكذلك يقال في جميع ما جاء من هذا الباب على هذا السبيل فاعرفه.

الطريق الثاني: طريق المتأخرين من الذين اكتحلت أعينُ بصائرهم بعِلمَي المعاني والبيان، وهي التي كانت متقرِّرَةً في قلوب الصحابة والتابعين قبل دخول العجمة على القلوب، وذلك بِرَدِّ هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي يُقصَد به تصويرُ المعاني العقليّة بإبرازها[٢] في الصُّوَر الحسية قصداً إلى كمال البيان؛ كما يقال في آية اليد مثلاً في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] تمثيلٌ وبيان لكيفيّة خَلْقِ الله لآدم وأنّه مخلوقٌ له ـ جلّ وعلا ـ لا محالة، مع ما يَصْحَبُ ذلك الخَلْق من كمال العناية، كقولهم: أخذَ فلانٌ الأمرَ بكِلْتَا يديه، أي: هو فاعِلُه ومُعتَنٍ[٣] به على كل وَجْهٍ، من غير أن يُنظَر إلى تحقّق[٤] مفردات هذا التركيب في جانب ما أريد به، فلا يُتكلَّف للفظ اليد معنًى يناسبه، وإنما يُنظَر إلى الخلاصة والمقصود.

---

(١) ووجه اختصاص العرش بالذكر ـ وإن كانت العوالم كلها كذلك تُساويه فيما ذُكر من عظيم الاحتياج إلى الباري تعالى وعدم استغنائها عنه لحظة ـ أنه لمّا كان هو أعظم المخلوقات، ونسبة جميعها إليه كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، ربّما يُتوهَّم أنّ له من القوة والرفعة ما يستغني به في تدبير نفسه، فنبّه على أنه على ما هو عليه من عظم القوة وجلائل الصفات مقهور محتاج إلى مولانا ـ جل وعز ـ غاية الاحتياج، ولا يملك لنفسه ولا لغيره ضراً ولا نفعاً، ولا يدبّر أمره جملة وتفصيلاً، وإذا ثبت في حقه ذلك ثبت في حق غيره بالأحرى. (شرح العقيدة الوسطى، للإمام السنوسي ص١٤٢، ١٤٣).

(٢) في (خ): بإبدائها.

(٣) في (أ) و(خ): معتز.

(٤) في (ت): تحقيق.

وقد يقال في سرِّ تثنية اليد على هذا الوجه، كما أشار إليه الشيخ سيدي أبو الحسن الحرالّي: إنّ اليدين إشارة إلى ما اجتمع فيه من آثار القدرة الإلهية، وذلك هو ما أُعطي من النور الذي هو أصلُ خَلْقِ الملائكة، كما قال ﷺ: **«خَلَقَ الله الملائكة من نور»** كما هو في مسلم[1]، ومن النار على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ [الرحمٰن: ١٤] الذي هو أصلُ خَلْق الجنّ الذين منهم إبليس، فكان إبليس ناقصَ النَّظرِ في اعتقاده خَلْق آدم من طينٍ وَحْدَه، ولم يَبِن[2] له أنّ آدم مجموع خَلْقه أُخِذ من النار ألطفها وأشرفها، فكان يحقّ له بذلك أن يتسخَّرَ له ويلتزم عند ذلك بالسجود له كما التزمته الملائكة لمقتضى ما هو عليه من النور الذي من أجله سجدت له الملائكة ولم يزل مستمدّاً منها خيراً هو وذريته، فكذلك كان يجب بمقتضى الحكمة أن يسجد إبليسُ لِمَا في خَلْق آدم من لطيف النار، حتى كان يجد هو وذريّتُه منه مدداً يناسب أمر النار.

فهذان المعنيان ـ اللذان هما النور والنار ـ المجتمعان في خلق آدم مفهومَا البيان من لفظ اليدين، من غير التفاتٍ ولا نظرٍ فيما يرجع لمدلول اليدين في حقِّ الباري. وبهذا تمت الحجة على إبليس في إلزامه السجود، حيث سجدت الملائكة لمقتضى ما فيه، ولم يسجد هو مع وجود المقتضي المناسب.

وآية العين تمثيل للحفظ والكلاءة على هذا الوجه المذكور، وعلى هذا القياس.

* * *

قال: **(وَبِصِفَةٍ تُوجِبُ الاسْتِغْنَاءَ عَنِ المَكَانِ عَلَى رَأْيٍ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به ـ على رأي ـ أنّ صانع العالَم موصوفٌ بصفةٍ توجِبُ الاستغناءَ عن المكان، حتى يكون الاستغناء عن المكان

---

(١) أخرجه مسلم في الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة.

(٢) في (أ) و(خ): ولما بين.

بمعنًى قائمٍ به زائد على ذاته، لا لذاته[1]. وهذا هو رأي أبي إسحاق الإسفراييني، والجمهور على خلافه وأنّ الاستغناء عن المكان لذاته لا لصفةٍ زائدة على ذاته.

○ أمّا أوّلاً: فلأنّ الاستغناء عن المكان أمرٌ سَلبيّ، والأمور السلبيّة لا تُعلَّلُ بصفة المعنَى.

○ وثانياً: لأنّه لو كان مستغنياً عن المكان لا لذاته، بل لصفة زائدة على ذاته، لكان قابلاً له من حيث ذاته لولا تلك الصفة، وهذا محال؛ إذ واجب الوجود من حيث معقول ذاته مستغنٍ عن المكان.

قال: **(وَبِصِفَةِ الشَّمِّ وَالذَّوْقِ وَاللَّمْسِ عَلَى رَأْيٍ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب أيضاً الإيمان به اتصافُ الصانع بهذه الأشياء، أعني بإدراك المشمومات والمذوقات والملموسات من غير اتِّصالٍ ولا حاسَّةٍ. وهذا هو رأي القاضي الباقلاني، عملاً بأنها صفات كمالٍ وأضدادُها نَقْص، فتتعيَّن كما قيل في السمع والبصر على أحد الطريقين.

والجمهور على خلاف ذلك؛ إذ لم يَرِد به سَمْع، والسمعُ هو المُعتمَد في ذلك. وأيضاً لإيهام ما[2] فيها من الاختصاص بالاتصال والملاقاة.

قال: **(وَبِالقِدَمِ غَيْرِ البَقَاءِ عَلَى رَأْيٍ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به أنّ صانع العالَم موصوف بصفة القِدَم، زائدة على ذاته، أوجبَت له أنّه قديم. وهذه الصفة غير صفة البقاء التي أثبتها الشيخ كما تقدّم، وهذا رأي عبد الله بن سعيد، والحاصل أنّه يرى أنّه قديم بقِدَمٍ، باقٍ ببقاءٍ، وأنّ القِدمَ غيرُ البقاء.

والحقُّ ما ذهب إليه الجمهور من أنّ القِدَمَ يرجع إلى صفةٍ سلبيّةٍ كما تقدّم في المقدّمة، وأنّه قديم لذاته؛ وإلا كان قابلاً لضدِّ ذلك من ذاته، وهو محال.

---

(١) لا لذاته: ليست في (خ).

(٢) في (أ) و(ت): للإيهام لما.

قال: **(وَبِالعَالِمِيَّةِ وَالقَادِرِيَّةِ وَالمُرِيدِيَّةِ[1] والحَيِّيَّةِ عِنْدَ مُثْبِتِي الأَحْوَالِ)**.

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أيضاً[2] على رأي من أثبت الأحوال ـ وهو القاضي الباقلاني ومن تبعه كإمام الحرمين في أحد قوليه ـ صفةُ العالِميَّة والقادِريَّة، وبالجملة جميع الصفات المعنويّة التي هي الأحوال المُعلَّلَة بصفات[3] المعاني التي تقدَّم بيانها، من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. وهذا الرأي بالتحقيق فَرعُ إثباتِ الحال، والحقُّ نفيُه كما حُرِّر في علم الكلام والكتب المطولة.

قال: **(وَبِعُلُومٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَلَى رَأْيٍ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به على رأيٍ، وهو رأي ابن سعيد الصعلوكي، أنّ صانع العالَم موصوف بعلومٍ متعدِّدة بتعدُّد المعلومات عملاً باعتبار الغائب بالشاهد.

والصواب أنه جمودٌ مع الشاهد، والحقُّ ما ذهب إليه الجمهور من أنّ العلم واحد، والتَّعداد في المتعلَّق[4] لا في العلم؛ وإلا لزم تعدُّد القديم من غير موجِبٍ؛ ضرورةَ بقاء العلم مع كل متعلَّقٍ يتعلَّقُ به، وهو المراد.

قال: **(وَبِالرَّحْمَةِ وَالرِّضَا وَالكَرَمِ غَيْرِ الإِرَادَةِ عَلَى رَأْيٍ)**.

أقول: يريد أيضاً أنّ ممّا يجب الإيمان به على رأيٍ ـ وهو رأي أبي عبد الله بن سعيد ـ أنّ صانع العالَم موصوف بالرحمة والكَرم والرِّضا، كل ذلك زائد على الإرادة، عملاً بظاهر السمع. وعلى هذا علماءُ الحديث.

والحقُّ ما عليه الجمهور من أنّ ذلك كله يَرجِعُ إلى الإرادة باعتبار تعلُّقِها، أو نفس التعلُّقِ، وقد تقدّم تحقيقه فانظره.

---

(١) في (ت): وبالمريدية.
(٢) أيضاً: ليست في (ت).
(٣) في (أ) و(خ): بالصفات.
(٤) في (أ) و(ت): التعلق. والمثبت من (خ).

قال: **(وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ لَا إِثْبَاتاً وَلَا نَفْياً)**.

أقول: يريد أنّ هذه الصفات المختلَف فيها المذكورة في هذا الفصل، لا دليلَ في العقل ولا في السمع على إثباتها ولا نفيها، وقد قرَّرنا ذلك، بل منها ما قام الدليل على نفيه، والله أعلم.

تتميم:

من الصفات التي اختُلِف فيها صفة التكوين والتأثير الذي يكون عنه حصولُ الأثر، وحاصله إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، أثبتها أبو منصور الماتريدي وسائر الحنفية، ونفى ذلك الأشعريّ.

والحاصل أنّ الحنفية أثبتت معنًى زائداً على القدرة يسمّونه بالتكوين، والتأثير، والتخليق، والترزيق باعتبار متعلَّقاته من الخَلْقِ والرَّزقِ وغير ذلك.

والعمدة في إثباته أنّ الباري تعالى مكوِّنٌ للأشياء إجماعاً، وهو بدون صفة التكوين محال كالعالِم بلا عِلمٍ، ثم قالوا: لا بدّ أن تكون أزليةً؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته.

والجواب أنّ هذا إنما يكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة، ولا نُسلِّم أنّ التكوين كذلك، بل هو معنًى إضافيٌّ يُعقَلُ من إضافةِ المؤثِّر إلى الأثَرِ باعتبار تعلُّقِ قدرته بحصول المقدور لوقتِ حصولِه، وهذا التعلُّقُ هو بالتحقيق مسمَّى التكوين والتخليق وغيره[1]، فلا تكون معقولةً[2] إلا فيما لا يزال عند اعتبار الإضافة، والمُكوَّن لا يتوقّف في حصول الكَون إلا على صفة القدرة والإرادة التابعة للعلم فقط.

والحاصل أنّ المعقول هناك[3] أربعة:

- ذاتُ المؤثِّر.
- وما به التأثير: وهو القدرة.

---

(١) باعتبار تعلق قدرته ..... وغيره: ليس في (ت).

(٢) في (أ) و(خ): فلا يكون معقوله.

(٣) في (ت): هنا.

○ والأثر: وهو المكوَّن.

○ والتأثير: وهو النسبة الإضافية.

أمّا ذات[1] المؤثِّر وما به التأثيرُ والأثَرُ فلا شك أنها حقائق موجودة خارجيّة، وأمّا التأثير فلمّا كان يتوقف تعقُّله[2] على غيره ـ الذي هو تَعقُّل[3] الأثر ـ والأثر حادث، وما يتوقف على الحادث حادثٌ، وأيضاً ما يتوقف على غيره نسبيٌّ، والنسبيُّ إضافيٌّ، والإضافيُّ لا وجود له في الخارج؛ فعند ذلك قال الشيخ: ليس ثمّة إلا القدرة، وأمّا تعلُّقها بالأثر ـ وهو المسمى بالتأثير ـ فلا وجود له في غير الذهن، وليس في الخارج إلا الأثَرُ، ومن ثمّ قال: الخَلْقُ هو المخلوق، يعني في الخارج لا في التعقُّل.

فالحقُّ ما ذهب إليه الشيخ من أنّ التأثير صفةٌ اعتباريّةٌ، ولا دليل على تحقُّقِه في الخارج كما نبّهنا عليه، والله أعلم بالصواب.

* * *

قال: **(وَأَنَّهُ وَاحِدٌ بِصِفَاتِهِ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به أنّ صانع العالَم واحدٌ. وقوله: «بصفاته»، أي هو واحدٌ مصحوباً بصفاته[4]، أي هو واحدٌ وإن تعدَّدت صفاتُه؛ فإنّ تعدُّدَ الصفات لا يلزم منه تعدُّدُ الموصوف.

وقد تقدّم الكلام على الوَحدة، وعلى الواحد، وعلى ما يقال عليه الواحد وأقسام التوحيد، وبقي ها هنا التعرّضُ للدليل على هذا المطلب بحسب الطرق الثلاث، فنقول بعد أن تعلم أنّ الإله هو الذي يكون موصوفاً بصفات الكمال، التي من أجلها يرجع إليه كلّ مُمكِنٍ ويتوقَّفُ في ماهيّته ووجوده عليه، ومرجع ذلك الكمال إلى أنه موصوف بصفةٍ هي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

---

(١) في (ت): الذات.

(٢) في جميع النسخ: تعلقه. والصواب ما أثبت.

(٣) في (ت) و(خ): تعلق.

(٤) بصفاته: ليست في (أ).

أمّا الأشاعرة، فعمدتهم في ذلك من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع، وحاصله أن يقال: صانع العالَم واحد، بمعنى أنّه ليس مؤلَّفاً من أجزاءٍ حتى ينقسم إليها، فيلزم نفيُ الكمِّ المتَّصِل ـ أعني المقدار ـ عنه، وأنّه واحدٌ بمعنى لا ثاني له، فيلزم نفيُ الكمِّ المنفَصِل عنه.

أمّا الواحد بالمعنى الأوّل فقد تقدّم، وأمّا الثاني فإنّه لو كان صانعُ العالَم أكثر من واحد لزم أن لا يُوجَد شيءٌ من العالَم، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدَّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّه على ذلك التقدير لو أراد أحد الآلهة وجودَ شيءٍ من العالَم: فإمّا أن يريدَ الآخرُ وجودَه أم لا، وعلى ذلك فإمّا أن يريد العدَمَ، أو لا يريد لا وجوداً ولا عدماً[1]، والتالي باطلٌ بأقسامِه فالمقدَّم مِثلُه.

أمّا الملازمة؛ فلضرورة[2] الحَصْر. وأمّا بطلان التالي؛

فأمّا القسم الأول، وهو أن يريد الآخرُ الوجودَ، فهو محالٌ لِمَا يؤدِّي إليه من:

- اجتماعِ مؤثِّرَين على أثرٍ واحد، ومقدورٍ واحدٍ بين قادرين إن نَفذَت إرادتُهما.
- أو العجزِ، والترجيحِ من غير مُرَجِّحٍ إن نفذت إرادةُ أحَدهما.
- أو العجزِ، ومخالَفةِ الواقعِ، أو وقوعِ الممكن بنفسه إن لم تَنفَذْ إرادةُ واحدٍ منهما.

وأمّا القسم الثاني، وهو أن يريد الآخر عَدَمَهُ، فهو محالٌ أيضاً لما يؤدّي إليه من:

- اجتماعِ النقيضين إن نفذتا معاً.
- أو ارتفاعِهما إن لم تنفذا، مع العجز.

---

(١) في (أ) و(خ): أم لا يريد لا عدماً ولا وجوداً.

(٢) في (خ): فبضرورة.

○ أو العجز، والترجيح من غير مُرَجِّح إن نَفذَتْ إرادةُ أحدهما.

وأمّا القسم الثالث، وهو أن لا يريد الآخرُ وجوداً ولا عدماً، فعدمُ إرادتِه لا يخلو:

○ إمّا أن يكون لأجل إرادةِ الآخر، وهو محال لما يلزم من العجز، وترجيحِ أحد المثلين.

○ أوْ لا لأجلها، فإرادتُه للوجود أو للعدم ممكنةُ الوقوع على ذلك التقدير، وكل ممكنٍ لا يَلزمُ من فَرْضِ وقوعِه محالٌ يُفرَضُ واقعاً[1]، فنَفرِضُ وقوعَ إرادته لأحدهما، لكن إرادتُه لأحدهما محال على ذلك التقدير كما تقدّم، فيكونُ مُحالاً، وما استلزَم المحالَ فهو محال، فالإله الزائد على الإله الواحد محال، وهو المطلوب.

وإلى هذه الدلالة الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ثم هذا المطلب ممّا يصح التمسك فيه بالسمع؛ لعَدمِ توقُّفِ السَّمْعِ عليه، وأدلته من السَّمْع كثيرةٌ، وهي متمسّك المحدِّث؛ قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

وبالجملة، فعدد آيِهِ كثيرة، ولاعتناء الحقّ به أكَّدَهُ خبراً، وشهادةً به[2] وقَسَماً عليه:

○ خَبراً بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ الآية [البقرة: ١٦٣].

○ وشهادةً بقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ الآية [آل عمران: ١٨].

○ وقَسَماً بقوله: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ۝١﴾ [الصافات: ١] إلى قوله: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَٰحِدٌ ۝٤﴾ [الصافات: ٤].

---

(١) يفرض واقعاً: ليس في (أ) و(ت). (٢) به: ليست في (أ) و(خ).

وتكرّرت آيُ التَّهليل في القرآن في ستّة[1] وثلاثين مَوضِعاً منه.

وبالجملة، فالأنبياءُ والرُّسل ﷺ إنّما بُعِثوا من أجل التوحيد كما تقدّم؛ **«أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»**[2]، وسورة هود والأعراف تبيّنان[3] لك ذلك من حيث ما أخبر الله به عن أنبيائه مع أُمَمِهم.

وأمّا الصوفي فيقول بما تقدّم، ويزيد إشارةً بأنّ الكمال المطلق واحدٌ؛ إذ لو كان متعدِّداً لَمَا كان مطلَقاً، بل مقيَّداً ولو بنفي ما يدخل تحت العدد معه عنه، والإلهُ لا يكون إلا كاملاً بالكمال المطلق، والكمال المطلق لا يتعدَّد، فالإلهُ لا يتعدَّد.

ويقول أيضاً: الإله لو كان متعدِّداً لكان العددُ ذاتيّاً له؛ إذ لو لم يكن ذاتيّاً لكان لغيره، ولو كان لغيره لاحتاج في تعدُّدِه إلى الغير، ولا شيء من المحتاج بإلهٍ. وباطلٌ أن يكون التعدُّدُ ذاتيّاً له وإلا كان موقوفاً على ما يتعدَّدُ[4] معه من ذاته، وما يتعدَّدُ[5] معه غيرُه، فيكون موقوفاً على غيره من ذاته، وكلُّ ما هو موقوفٌ على غيره من ذاته فهو ناقصٌ لذاته.

وأيضاً، كمالُ كلّ موجودٍ في العالَم بحصول حقيقة نوعه على التمام، كالإنسان مثلاً، وحقيقةُ كل نوع على التمام واحدة، وإنّما التعدُّدُ في الأشخاص، ثم كل شخصٍ وجودُه بحصول تشخُّصِه[6]، وتشخُّصُه واحدٌ، فإذاً لكل شيءٍ وَحْدَةٌ تخصُّه دائماً أو وقتاً ما هو بها هو، إمّا نوعاً أو شخصاً، وكلُّ ما زاد على وَحدَتِه التي هو بها واحد فهو وَحْدةٌ لغيرِه، فإذاً جميعُ الموجودات كلها وَحدات، وهي كلّها أثرُ الإله، فالإله واحدٌ. ومن هنا قيل:

وَفِـي كُـلِّ شَـيْءٍ لَـهُ آيَـة تَـدُلُّ عَـلَـى أَنَّـهُ وَاحِـد[7]

---

(1) في (أ) و(خ): ست.
(2) سبق تخريجه ص٦٤.
(3) في (ت) و(خ): تبين.
(4) في (خ): ينعد.
(5) في (خ): ينعد.
(6) في (أ) و(خ): شخصه.
(7) ينظر في ديوان أبي العتاهية (ص١٢٢)؛ وديوان لبيد بن أبي ربيعة (ص٢٣٢). ونسب في بعض المصادر لأبي نواس.

فقد ثبت أنّ صانع العالَم واحدٌ، وإذا كان واحداً فهو لا مِثْلَ له يماثله في حقيقةِ ذاتِه ولا في حقائق صفاته، لا من غير الممكنات؛ وإلا لما كان واحداً، ولا واجب الوجود؛ لِمَا يلزَمُ من التركيب على ذلك التقدير، ولا من الممكنات؛ وإلا لكان ممكناً ضرورةَ أن ما يماثل الممكنَ ممكنٌ؛ لأنّ المثلين هما المشتركان في جميع[1] صفات النّفس، وذلك كله محال.

وهذا نصُّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، سواءً قلنا إن الكاف صلةٌ، وهو على التقدير نصٌّ في المعنى، أو ليست بصلةٍ، ويكون نصّاً صريحاً في[2] نَفيِ مِثْلِ المِثْلِ، ويلزم منه نَفْيُ المِثلِ قطعاً؛ وإلا يلزم ثبوتُ مِثْلِ المِثل، والآية نصٌّ في نفي مِثل المِثل.

فتبيّن من هذا أنّ صانع العالَم مخالِفٌ لسائر الحوادث، وأنّه ـ جلّ وعلا ـ لا نظيرَ له ولا مِثْلَ، وهو أحد المطالب الاعتقادية، وهو متحصِّل ما تقدّم من كلام المصنف في الصفات التنزيهيّة فاعرف ذلك، والله أعلم.

تنبيه:

ثبت بما تقدم أنّ الإله هو الذي لا يمانِعُه شيءٌ، وأنّ نسبة الأشياء إليه على السَّوِية، وبهذا يبطل[3] قول المجوس وكلّ من أثبت إلهاً غير الله، بل كلّ من أثبت مؤثِّراً غير الله تعالى من علَّةٍ أو طَبْعٍ أو مَلَكٍ أو إنسٍ أو جنٍّ؛ إذ دلالةُ التمانع تجري في الجميع، ولذلك لم يتوقف علماءُ ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان، ولم يتوقف جميع الفقهاء في تكفير من اعتقد تأثيرَ النجمِ أو طبيعةٍ أو مَلَكٍ أو غير ذلك، والله أعلم.

* * *

قال: **(وَأَنَّهُ لَا تَأْثِيرَ لِقُدْرَةِ العَبْدِ فِي مَقْدُورِهِ عَلَى الأَصَحِّ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره.

---

(١) جميع: ليست في (أ) و(خ).
(٢) في (أ) و(خ): ويكون صريحها.
(٣) في (خ): بطل.

والكلام على هذا المعتقد يرجع إلى أطراف:

ـ **الأول**: التأثير: وهو إخراجُ الشيء من العدم إلى الوجود، كما تقدّم.

ـ **والثاني**: القدرة. والقدرة تطلَق على صفةٍ يَقعُ بها الفعلُ على وِفْقِ الإرادة.

ـ **والثالث**: مقدورُ العبد: وهو الأثَرُ الواقع في مَحلٍّ قدرتِه، من حركتِه أو سكونِه.

ـ **الرابع**: العبدُ: والمقصود منه ها هنا كلُّ حادِثٍ وَقعَ في محلٍّ قدرَتِه فِعلٌ اختياريّ من إنْسٍ، أو جِنٍّ أو مَلَكٍ.

ـ **الخامس**: ضَبْطُ الخلاف الكائن بين أهل السنة في هذه المسألة.

اتفق أهل السنة على عدم استقلال العبد بفعله، وأنّ له فِعلاً في الجملة يُسمَّى كَسْباً، يُنسَبُ إليه بحيث يقال: فعَل، ولم يفعل، وأنّه مغايِرٌ لما يقع فيه اضطراراً أو من غير اختيارٍ، كالرعشة والمسحوب على وجهه، وأنّ ذلك الفعل الذي يُسمَّى كَسْباً، عليه يُثابُ وعليه يُعاقَب.

ثم اختلفوا، فقال الشيخ وبعض أصحابه وجماعة الصوفية وأهل الحديث: إنّ للعبد قدرةً تتعلّقُ بالفعل، يخلُقُها الله تعالى عند خَلْقِ الفعلِ، من غير تأثيرٍ لها فيه، وإنما التأثيرُ للباري جلّ وعلا، وتلك القدرة المقارنة للفعل هي كَسْبُهُ الذي جاء به السَّمعُ كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: ٢٢]. وهذا القول هو الذي جَعلَه المصنّفُ الأصحَّ.

وقال الأستاذ: فِعْلُ العبد بقدرة الله وقدرة العبد معاً، والكَسْبُ: فِعلُ فاعِلٍ بمُعِينٍ.

وقال القاضي: فِعْلُ العبد له ذاتٌ وحالٌ، فذاتُه بقدرة الحقِّ، وحالُه ـ وهو كونه طاعةً أو معصيةً ـ بقدرة العبدِ، والكَسْبُ: تأثيرُ قدرةِ العبدِ في حال الفِعل من طاعةٍ أو معصيةٍ.

وقال إمام الحرمين في غير «الإرشاد»، وهو أحد[1] قوليه: فِعلُ العبد

---

(١) في (ت): آخر.

بقدرته التي يخلُقُها الله جلّ وعلا فيه حالةَ الفعلِ، مخصوصاً بإرادة الله، ومعلوماً بعلمه، لا بإرادة العبد ولا بعلمه. والكسب عنده: تعلُّقُ قدرةِ العبدِ بفعلِه وتأثيرُه فيه على أقْدارٍ قدَّرَها الله جلّ وعلا، خصَّصها بإرادته وكَشَفها بعلمه.

وهذا القول أخَذَه من إطلاق الأستاذ، حيث قال: الكَسْبُ: فِعلُ فاعلٍ بمُعِين، إلا أنّ الأستاذ يرى أنّ[1] الإعانةَ بتعلُّق[2] قدرةِ الله ـ جلّ وعلا ـ بما تعلَّقَت به قدرةُ العبد، والإمامُ جعَل الإعانةَ بتعلُّق[3] الإرادة على وِفْقِ العلم بفِعْلِ العبد. وكأنّه أراد أن يجمَع بين ما نُحِسُّه من أنفسنا حالةَ الأفعالِ الاختياريّة، وبين عدمِ إحاطتِنا بأفعالنا وعَدمِ إرادتنا إيّاها، كما هو ظاهرٌ في حالة الذهول والغفلة، فتعيَّن أن يكون العلمُ لله والتخصيص بإرادته، وهذا هو الإعانة.

وقال فخر الدين ابن الخطيب: الفِعلُ الاختياريّ لا بدّ له من داعٍ يَحمِلُ عليه، وقدرةٍ تتعلَّقُ به، وليس الداعي من فِعْلِ العبد؛ وإلا لزمَ التسلسل، فهو من فعل الله، والقدرة من فِعْلِه، فالكلُّ من فِعْلِه، بلا واسطةٍ أو بواسطة. وهذا يرجع إلى قول الإمام.

وقال الأصبهاني[4]: الله يَخلُقُ في العبد قدرةً، لكن تلك القدرة لا تأثيرَ لها في الفعل إلا أن يجعل الله فيها التأثيرَ. والكَسْبُ على هذا: قدرةُ العبد المقارِنة للفعل الذي تؤثِّر فيه عندما يَجعَلُ اللهُ التأثيرَ فيها للفعل.

وقال سعد الدين: الحقُّ في الكَسْبِ أنّه ظاهرٌ جَلِيّ؛ لِمَا نَجِدُه من

---

(١) أن: ليست في (أ) و(خ).
(٢) في (أ): تعلق.
(٣) في (أ) و(خ): تعلق.
(٤) هو: محمود بن أبي القاسم عبد الرحمٰن بن أحمد بن محمد الأصبهاني، شمس الدين، أبو الثناء، ولد بأصبهان سنة (٦٧٤هـ). برع في فنون العقليات، وله التصانيف الكثيرة، منها: بيان المختصر لابن الحاجب، وشرح طوالع أنوار البيضاوي، توفي سنة (٧٤٩هـ). (انظر: طبقات الشافعية للسبكي ١٠/ ٣٨٤).

أنفسنا، والخفاءُ في التعبير[1]. والأوضح أنّه أمرٌ إضافيّ يَجِبُ من العبد ولا يُوجِبُ وجودَ المقدورِ، بل اتِّصافَ الفاعِلِ بالمقدورِ[2]، وذلك كتعيين أحد الطرفين وترجيحه وصَرْفِ القدرةِ إليه[3].

وهذا القول أخذه ممّا أشار إليه الشيخ بمثالٍ ضَرَبَه على ما نقله الشهرستاني في «مسالك العقول»، قال: سُئل الشيخ عن الكَسْبِ فقال: مَثَلُ خَلْقِ الله لفِعْل عبده وكَسْبِ العَبدِ لفِعْلِه كسيِّدٍ أجْلَسَ عَبْدَه[4] على شافة سطحٍ، ووَضَع بين يديه حجراً، وقال له: إن رمَيتَهُ عاقَبتُك، ووَقَفَ السيِّدُ على رأسه بحيث يكون منه بمرأىً ومَسْمَعٍ، ثم إنّ العبد بدَا له أن يرمِي الحجرَ، فعندما عَقَدَ على ذلك وجَزَمَ عليه وانصرَفَ بداعيته إليه رماهُ سيِّدُه من بين يديه، فالفعلُ للسيِّد، والجَزْمُ والقَصْدُ للعبد. فكذلك اللهُ يخلُقُ في العبد العَزْمَ والقَصْدَ والقدرة المُنصَرِفة للفعل، وعند تمامِ ذلك يخلُقُ الفِعْلَ؛ فالكلُّ منه وإليه، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣].

إذا تقرّر هذا، فالقول الأصح من هذه الأقوال عند المصنِّف هو قول الشيخ الأشعري رضي الله عنه، وهو قول السَّلَف الصالح كما في «الإرشاد»: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البِدَع والأهواء على أنّ الخالق هو الله، ولا خالق سواه، وأنّ الحوادث كلها بقدرته، من غير فَرْقٍ بين ما تتعلَّقُ به قدرةُ العبد وبين ما لا تتعلَّق به[5].

والدليل على ذلك: العقلُ والسمعُ؛ إذ هذا المطلب مما يصحُّ التمسُّك فيه بهما.

أمّا العقل، فإنّه لو كان فعلُ العبد واقعاً[6] بقدرته لكان عالِماً به؛

---

(١) في (أ) و(خ): التفسير.
(٢) بل اتصاف الفاعل بالمقدور: ليس في (خ).
(٣) راجع هذا القول في شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٢٢٥).
(٤) في (أ) و(ت): عبداً.
(٥) انظر: كتاب الإرشاد للجويني، باب القول في خلق الأعمال (ص١٨٧).
(٦) واقعاً: ليست في (خ).

ضرورةَ أنّه مختارٌ له، والاختيارُ فرعُ العلم، والتالي باطل؛ لِمَا يَجِدُه كلُّ عاقلٍ من عدمِ عِلمِه حالةَ قطعِه لمسافةٍ معيَّنةٍ بالأجزاء والأحياز[١] والحركات التي بين المبدأ والمُنتهَى، وكذا الآنات[٢] التي يتألف منها زمان ذلك. وكذا حالة نطقه بالحروف يَجِدُ كلُّ عاقلٍ من نفسه عدم العلم بالأعضاء التي هي آلاتُها والمَحالِّ التي فيها[٣] مواقعها وعدم العلم بهيئاتها وأوضاعها، وكل ذلك ظاهر.

وأيضاً، لو كان فعلُ العبد بقدرته لزم اجتماعُ مؤثِّرين على أثرٍ واحد، وهو محالٌ؛ لِمَا يَلزَمُ عليه من اجتماع النقيضين، وهو الاستغناءُ وعدمُ الاستغناءِ. أمّا الملازمة، فلأنّ فعل العبد مُمكِنٌ، وكلُّ مُمكِنٍ واقعٌ بقدرة الله تعالى؛ ضرورةَ أنّ الإمكانَ هو المحوِجُ للسَّببِ المعيَّن؛ لأنّ غير المعيَّن لا تحقُّقَ له، والإمكانُ معقولٌ واحدٌ في جميع الممكنات، فيلزَمُ افتقارُ جميع الممكنات[٤] إلى ذلك السبب المعيَّن؛ وإلا لزمَ الترجيحُ من غير مرجِّحٍ، ولا جائزَ أن يكون ذلك السببُ مُمكِناً؛ وإلا لزم التسلسل، فيكون واجبَ الوجودِ، وهو صانعُ العالَم، فتكونُ جميعُ الممكناتِ واقعةً بقدرته، فلو كان فِعلُ العبد واقعاً بقدرته كذلك[٥] لزِمَ المحالُ المذكور، وهو المطلوب.

وأيضاً، لو جاز فعلُ العبد أن يكون[٦] واقعاً بقدرته، لجاز أن تكون الجواهرُ وسائرُ الأعراض بقدرته، والتالي باطل بالاتفاق، فالمقدَّم مثله. أمّا الملازمة، فلأنّ المحوج لفعلِ العبد إلى سببه هو الإمكانُ أو الحدوث، وكلٌّ منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات، وذلك محال[٧]. وهذه الأدلة ظاهرةٌ في مذهب الشيخ، مبطلةٌ لمن سواه فانظره.

وأمّا السَّمعُ، **وهو متمسّك المحدِّث**، فبالإجماع كما نقلناه، وبالكتاب والسنة، ولا يُحصَى كثرةً: قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾

---

(١) في (ت): والأحيان.

(٢) في (أ): الإناءة. وفي (خ): الأوقات. (٣) في (خ): منها.

(٤) فيلزم..... الممكنات: ليس في (أ). (٥) كذلك: ليست في (أ) و(ت).

(٦) في (أ) و(خ): فعل العبد أن يكون. (٧) وذلك محال: ليس في (أ) و(خ).

[الصافات: ٩٦]. ووجه الدلالة فيها: أمّا على أنّ «ما» مصدرية فظاهر، وكذا على أن تكون «ما» موصولة؛ فإنّ نزاع الخصم إنّما هو في الآثار التي هي الحركات والسَّكنات المعمولات، لا في التأثير المتعلِّقِ بها، إذ هو نسبة اعتبارية كما تقدم.

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر: ٦٢]. ووجه الدلالة أن الآية خرَجت مخرَجَ المَدح، فلا يصحّ أن يكون المخلوق بعض الأشياء؛ إذ لو كان المخلوق بعض الأشياء[١] كما يزعم الخصم لَمَا كانت مَدحاً، إذ عِندَه كثير من الحيوانات تخلُق البعضَ، فلا يكون ثَمَّ اختصاصٌ فلا مَدْحَ، فيتعيَّنُ الجميع، وإذا تعيّن الجميعُ بطلَ أن يكون خَلْقاً لغير الله، وذلك هو المطلوب.

وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]. ووجه الدلالة كما قبْلَها، مع ما فيها من زيادة الإنكار من طالِعَتها على عين دعوى المخالِف؛ إذ هو يقول: يَخلُقُ كخَلْقِه، على تقدير أنّ العبد يَخلُق أفعالَه.

وفي الصحيح عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من حديث الإيمان الطويل: **«أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر كله خيره وشره حلوه ومره»**[٢].

وفي صحيح مسلم قال ﷺ: **«المؤمن القوي خيرٌ من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، ولا تقل في شيءٍ أصابك: لو كان كذا لكان كذا، فإن «لو» تفتح باب الشيطان، ولكن قل: قدّر الله وما شاء فعل»**[٣].

---

(١) إذ لو كان المخلوق بعض الأشياء: ليس في (أ) و(خ).

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، لكن عبارة: «حلوه ومره» ليست فيه؛ وهي وردت في حديث أخرجه ابن ماجه في كتاب السنة، باب في القدر.

(٣) أخرجه مسلم في القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة؛ وابن ماجه في المقدمة، باب في القدر.

وعن جابر قال: كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول: «**يا مقلِّبَ القلوب ثبِّت قلبي على دينك**. قيل: يا رسول الله، أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئتنا به؟ فقال: **إن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء**[1]. وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما»[2].

وأمّا الصوفي، فيقول بما تقدم، ويقول إذا قيل له: بماذا عرفت ربك؟ فيقول: بنَقْضِ العزائم. ويقول: كيف يكون لغير الله فِعلٌ وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين. ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، أي: يكوِّنُ كَونَكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم[3] وسكناتكم: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣].

تتميم:

اتفق أهل السنة والجماعة على أنّ صانع العالَم - جلّ وعلا - مُريدٌ لجميع الكائنات من خيرٍ وشرٍّ، وإيمانٍ وكُفرٍ؛ ضرورةَ أنّه - جلّ وعلا - فاعلٌ للكلِّ، فيكون مريداً للكلِّ؛ ضرورةَ أنه فاعلٌ بالاختيار.

وأيضاً، فهو عالِمٌ بما لا يقَع، فلا يريده؛ لأنّ الإرادةَ صفةٌ توجِبُ تخصيصَ الممكنِ[4] الحادث بحالةٍ حالَ حدوثِه عند تعلُّقِ القدرة به، فما عَلِم أنّه لا يَقَع مُحالٌ أن يَقَع وإن كانت إحالته بالغير، وكلُّ ما هو محالٌ أن يقع - ولو بالغير - لا تتعلَّقُ به إرادتُه؛ إذ لو تعلَّقَت إرادتُه به على ذلك التقدير لكان مُتَمنِّياً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد اتفق السلف الصالح على هذه الكلمة، وهو حديث: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وهي تَلزَمُها ثلاث قضايا باعتبار العكس، نقيضاً

---

(١) في (خ): يشاء.
(٢) أخرجه الترمذي في القدر، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمٰن، وأحمد في باقي مسند المكثرين عن أنس بن مالك.
(٣) من حركاتكم: ليس في (ت). (٤) الممكن: ليست في (أ) و(خ).

وتساوياً[١].

وقال جلّ وعلا: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨]. وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى، **وهي متمسَّك المحدِّث**.

وأمّا الصوفي فيقول: لا إرادة لغيره؛ لأنّ الإرادة صفةٌ تتوسَّط بين صفتين: إحداهما تتعلَّقُ بإيجادِ الفعلِ وهي القدرة، والأخرى تتعلَّقُ بكَشْفِهِ على ما هو عليه في نفسه وهي العلم، وقد تقدّم أنّهما لله فقط، فالإرادة لله فقط[٢].

وبالجملة، فالتأثيرُ لله، والتخصيصُ الإراديُّ لله، والكَشفُ العِلمِيُّ لله، والعبدُ قابِلٌ لِمَا يبدو عليه، فما يبدو فيه باستشعاره[٣] فهو كَسْبُه، وما لا فليس بكَسْبِه، والكلُّ فِعلُ الله.

تنبيه:

اعلم أنه لا خلاف بين أهل السنة والجماعة في إطلاق أنّ الكائنات كلها بإرادة الله على جهة العموم والإجمال، وأمّا على التفصيل، فنقل عن عبد الله بن سعيد أنه قال: لا يجوز أن يقال: المعصيةُ مُرادةٌ لله تعالى دَفعاً لإيهام أن تكون مأموراً بها، على ما يسبق لبعض أفهام[٤] العوام، كما توهَّمَته[٥] فِرَقُ الاعتزال. والشيخ ﷺ يرى جواز ذلك بتقييدٍ يُزيلُ هذا الإيهام، فيقال: الباري مُريدٌ للمعصية وُقوعاً من مُكتَسِبها، ناهٍ عنها، معاقِبٌ على فِعلِها.

---

(١) قوله: «ما شاء الله كان» دليل على أنه غير مُريدٍ لِمَا لا يكون، وذلك أنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ لَم يَشَأْهُ اللهُ تعالى. وقوله: «وما لم يشأ لم يكن» دليل على أنه مُريدٌ لكل ما كان؛ لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كُلُّ مَا كَانَ وَيَكُونُ فَقَدْ شَاءَهُ اللهُ تعالى، فكلُّ كائِنٍ مُرادٌ له، وما ليس بكائنٍ ليس بمُرادٍ له. (شرح العقائد العضدية، للكيلاني).

(٢) فالإرادة لله فقط: ليس في (أ).

(٣) في (أ): فيه متى شاء عبادة. وفي (ت): فيه مناسباً عادة..

(٤) في (أ) و(خ): أوهام.

(٥) في (ت): توهمت.

والحق أنّ هاهنا مقامان:

- **الأوّل**: تحقيقُ ما في نفس الأمر.

- **الثاني**: التعبيرُ[1] بما يَدلُّ عليه.

أمّا الأول: فقد أعطت الأدلة العقلية والسمعية والوَجدية أنّه جلّ وعلا مُريدٌ لجميع الكائنات على التفصيل، وتفصيل التفصيل، من غير استثناءٍ ولا تقييد، بإرادةٍ واحدةٍ من غير تقديم ولا تأخيرٍ، ولا كثرةٍ ولا اختلاف[2]، وإنما الاختلاف والكثرة في المتعلَّقاتِ[3] فقط.

وأمّا الثاني: فالعمدة فيه إنّما هو الوارداتُ السمعية؛ إذ ذلك عَمَلٌ لسانيّ، والأعمالُ قد انقسمت من جهة الأحكام الشرعية إلى ما يجوز وما لا يجوز، والعمل اللساني من ذلك، فما كان منه على مقتضى الأدب فحَسُن إطلاقُه، وما لا فلا. والآداب إنّما تُعرَف ممّن قال: «**أدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي**»[4].

وإذا تقرَّر ذلك، فقد ثبت في الشرع ما يدل على أنّ الأدب عدمُ التصريح بما تعلَّقَ به النَّهيُ، أو كان غيرَ ملائم للطباع البشرية بنسبته إليه جلّ وعلا، وإن كان كلُّ ذلك في نفس الأمر ليس إلّا منه.

قال تعالى حاكِياً عن خليله عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٠]، وقال جلّ وعلا حاكِياً عن الخَضِر عليه السلام: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، ثم قال: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ

---

(١) في (أ): التفسير.

(٢) ولا اختلاف: ليست في (أ).

(٣) في (أ) و(خ): التعلقات.

(٤) معنى الحديث صحيح، لكن لا يعرف له إسناد ثابت. (الأجوبة المرضية، للسخاوي ١/ ٢٤٥).

حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] بعد قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨].

وفي صحيح مسلم عنه ﷺ في حديث التوجّه الطويل: «**الخير في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك**»[١]، إلى غير ذلك، والله تعالى أعلم.

قال: (**وَأَنَّ العَقْلَ لَا يَسْتَقِلُّ بِإِدْرَاكِ كَوْنِ الفِعْلِ أَوِ**[٢] **التَّرْكِ مُتَعَلَّقَ المُؤَاخَذَةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَلَا تَحْسِينَ وَلَا تَقْبِيحَ عَقْلاً**).

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أنّ العقل لا يستقل بإدراك المؤاخذة الشرعية المتعلِّقة بالفعل أو[٣] الترك، فلا تحسين ولا تقبيح بالعقل. وهذا المطلب الملقب[٤] في الاصطلاح بالتحسين والتقبيح العقليين. وإنّما ذكرَه المصنف ليُرتِّب عليه ما بعده من المطالب؛ إذ هي مرتَّبةٌ على ذلك كما تَقِفُ عليه.

والحاصل أنّ أهل السنة والجماعة اتفقوا على أنّ الأفعال توصَفُ بالحُسْن والقُبْح، لكن لا لذواتها، ولا لأوصافها، ولا لاعتباراتٍ تلحَقُها، وإنما توصَفُ من حيث تعلُّقُ خطاب الشرع بها، فإن تعلَّقَ بها نَهياً فهي قبيحةٌ، فإذاً القبيح: ما نهى الشارع عنه. وإن لم يتعلَّقْ بها فهي حَسنة، فإذاً الحَسَنُ ما لم يَنْهَ الله عنه. فالحُسْنُ راجعٌ إلى كون الفعل لم يتعلَّق به نَهي، والقُبحُ راجعٌ إلى كون الفعل تعلَّقَ به نَهْيٌ[٥]، فنَفسُ التعلُّقِ أوجَبَ له هذا الحكمَ من الحُسن والقُبح الذي هو محلُّ النزاع بين أهل السنة ومن خالَفهم، وهو كون الفعل بحيث يُثابُ على فِعلِه ويُمدَح، أو يُعاقَب ويُذَمّ.

هذا، ولكن قد يُطلَق الحُسن والقُبح على معانٍ أُخَر ليس شيءٌ[٦] منها

---

(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه؛ والترمذي في الدعوات، باب منه؛ والنسائي في الافتتاح، باب نوع آخر من الذكر والدعاء بين التكبير؛ وأبو داود في الدعوات، باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء.

(٢) في (ت): و.

(٣) في (أ) و(ت): و.

(٤) زاد في (ت): عليه.

(٥) والقبح..... نهي: ليس في (خ).

(٦) في (خ): بشيء.

محلّ النزاع، كما يقال: الحَسن: ما وافق الغرض، والقبيح ما يخالفه، أو الحَسن: ما لا حرجٍ فيه، والقبيح مقابله، أو الحَسن: ما كان صفةَ كمالٍ في نفسه، والقبيح مقابِلُه.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ هذا المطلب مما يصح التمسُّك فيه بالعقل والسمع:

أمّا العقل، فهو أنّه لو حَسُن الفِعل أو قَبُح لذاته لَمَا اختلف؛ لأنّ ما بالذات لا يختلف، لكنه قد اختلف، كالقَتْلِ ظُلماً وحَدّاً، أو الضربِ تعذيباً وتأديباً.

وأيضاً، لو حَسُن الفعلُ أو قَبُح لغير الطلَب لم يكن تعلُّقُ الطلبِ لنفسه؛ لتوقُّفِه على أمرٍ زائدٍ على ذلك التقدير، وهو الحُسْن والقُبْح، والتالي باطلٌ لما يلزم عليه من تخلُّفِ الصفات النفسية، فالمقدّم مثله.

وأمّا السمع، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] دَلَّ على عدم المؤاخَذة قبل الشرع، فيلزم أن تكون الأحكامُ بالشرع لا بالعقل، وهو المراد. **وهذا الدليل متمسَّك المحدِّث.**

وأمّا الصوفي فيقول: الأفعال كلها لها نسبتان:

○ نسبةُ تكوينٍ.

○ ونسبةُ تكليفٍ:

أمّا نسبةُ التكوين فعامَّةٌ؛ لِمَا تقدّم من أنّ الأفعالَ كلّها فِعلُ الله تعالى، وقد قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، فالأفعال بهذه النسبة لا توصَف بحُسنٍ ولا قُبحٍ؛ لاستواء الإيجاد، بل هي حَسَنَةٌ من حيث عِلْمُ الفاعل وإرادته.

وأمّا نسبةُ التكليف، وهي الطلَب، فهي مختصَّة بأفعال المكلَّف، وهو المَلَكُ، والجِنُّ، والعاقل البالغ من الإنس، ومن المعلوم أنّ الطلب للشيء فرعُ العلم به، ولا عِلمَ على الحقيقة إلا لله، فلا تكليف ولا طلب إلا لله تعالى.

وقد انقسمت التكاليف إلى طلب فعلٍ وإلى طلب تركٍ، فما تعلَّقَ الطلبُ بفِعله جعَلَهُ الشارعُ حَسناً بطلبه، وما تعلَّقَ بتَرْكه جعَلَهُ الشارعُ قبيحاً بطلب تَرْكه، وما لم يتعلَّق بفِعلِه ولا بتَرْكه جعَلَهُ حَسناً؛ لسلامته من طلب التَّرْك، ولأنَّه يرجع إلى مطلوب الفعل بالنية.

ولا شك أنّ العقل لا يهتدي لوقوعٍ[1] ممكنٍ، والأفعالُ كلّها ممكنةٌ أن تكون حسنةً أو قبيحةً باعتبار ما يَعرِضُ لها من تعلُّق الطلَب، وتعلُّقُ الطلب غَيْبٌ، فلا يُعلَم إلا بالتوقيف السَّمعيّ النَّبويّ، أو بما يَؤُول إليه، فإذاً الحُسن والقُبح لا يُدرَك بمجرَّد العقل، فلا حُسن ولا قُبح عقلاً، وهو المطلوب، والله أعلم.

* * *

قال: (وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ).

أقول: يريدُ أنّ ممّا يجب الإيمان به أنّ صانع العالَم جلّ وعلا لا يَجِبُ عليه شيء. وهذا المطلب ممّا اتفق عليه أهل السنة والجماعة، وحاصله أنّ جميع الكائنات كيف ما كانت، على العموم كوجود العالَم، أو على الخصوص كوجود الإنسان ووجود ما به يكون كمالُه من العقل وتيسير المطالب، والصحّة، وسلامة القُوَى، وبَعْثِ الرسل، والثواب على فِعل الطاعات، والعقاب على ضدِّها، كلُّ ذلك لا يجب عليه منه شيء جلّ وعلا، لا بالوجوب العقلي، ولا الشرعي، ولا العادي ولا غير ذلك، فجميع الكائنات بالنسبة إليه على السّوِيَّة، وإنما المُخصِّص لوقوع أحدِ الجائزين: مشيئتُه وإرادتُه المتعلِّقة بالشيء تعلُّقَ التخصيص[2] على نحو ما تعلَّقَ به العلم، فجميع ما فَعَل ممّا فيه لُطْفٌ بعبده فمَحْضُ فَضلٍ وكَرَمٍ وإحسانٍ منه إليه، وما فيه من تعذيبٍ أو ابتلاءٍ أو تضييقٍ فمَحْضُ عَدلٍ منه إليه، ولو شاء لعكس.

---

(١) في (خ): يهتدي إلى وقوع.

(٢) في (خ): تخصيص.

وهذا المعتقد في غاية الوضوح بعد بيان ما قبله؛ ضرورةَ أنّه لو وجب عليه شيءٌ:

○ فإمّا بالإيجاب الشرعي، وهو محال؛ وإلا لزم أن يكون مكلَّفاً.

○ أو بالإيجاب العقلي؛ وإلا لكان عدَمُه يلزَمُ منه محال، ونحن نجزم أنّ عدمَ ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا لغيره.

○ ولا عادي؛ لِمَا يلزم من تحتُّمِ فِعلِه عليه، فلا يكون مختاراً، والعادَة فعلُه.

○ فلم تَبقَ شبهة إلا أنه واجبٌ باعتبار الحُسن والقُبح العقليين، [وهو مُحَال][1] لِمَا يلزم على ذلك التقدير من عدم الحُكم بوجوبه العبثُ الذي هو قبيحٌ عقلاً، فيقال: قد بيّنا بطلان الحُسن والقُبح العقليّين. فقد ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١]، والله أعلم.

* * *

قال: **(وَلَا يَفْعَلُ شَيْئاً لِغَرَضٍ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به أنّ صانع العالَم جلّ وعلا لا يفعل شيئاً لغَرَضٍ؛ إذ الغرَضُ[2] هو الحاملُ للفاعل على فِعلِه من تحصيلِ كمالٍ عنده أو به[3]، أو دَفْعِ نَقصٍ كذلك.

وهذا المعتقد ممّا اتفق عليه أهل السنة والجماعة، إلا ما نقله الإمام فخر الدين[4] عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم، حيث يشترطون في العلّة الشرعية أن

---

(١) أضفتها اجتهاداً وبياناً.

(٢) حَقِيقَةُ الغَرَضِ: عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِ بَاعِثٍ يَبْعَثُهُ تَعَالَى عَلَى إِيجَادِ فِعْلٍ مِنَ الأَفْعَالِ، أَوْ عَلَى حُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِمُرَاعَاةِ مَصْلَحَةٍ تَعُودُ إِلَيْهِ أَوْ إِلَى خَلْقِهِ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٣) في (خ): تحصيل كمال لغيره أو له.

(٤) راجع ذلك في: كتاب الأربعين في أصول الدين (ص٢٤٠)؛ وفي المحصل (ص١٤٩).

تكون بمعنى الباعث للشارع على شَرعِ الحُكمِ من جَلْبِ مصلحةٍ أو دَفْعِ مَفسَدةٍ.

والصواب، أنّ ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة؛ فإنّ الذي يقع من الفقهاء في الأحكام الشرعية العمليّة، كما يقولون مثلاً: الحُكمُ بالقصاص إنّما وَرَد من الشارع للزَّجر عن القَتْل، وهذا هو الغرض منه، فحيث يطلقون ذلك فليس قَصدُهم بذلك أنّه ممّا يَجِبُ أن يكون كذلك عقلاً، وإنما يقصدون أنّ ذلك كذلك **بجَعْلِ الشارع**، وأنّ الشارع جَعَل على سبيل التكرّم والإحسان الأحكامَ مرتبطةً إمّا بجَلْبِ مصالحِ العباد أو دَفْعِ مَفاسدِهم، لا على جهة الوجوب العقلي. واستقرى حَمَلَةُ[1] الشرع ذلك من تتبُّعِ أحكام الشرع حتّى أعطتهم تلك القواعد الكلية.

ثم الدليل على هذا المطلب واضحٌ بعد بطلان التحسين والتقبيح، وحاصله أن يقال: إنه ـ جلّ وعلا ـ لو فعل لغرضٍ لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره[2]، وهو محال.

لا يقال: الغرضُ تحصيلُ مصلحة العبد للعبد، وإنّما يلزم ذلك الذي ذكرتم أن لو كان الغرضُ يعود عليه جلّ وعلا[3]؛

لأنّا نقول: تحصيلُ مصلحة العبد وعدمُ تحصيلها، إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً للفعل؛ لامتناع الترجيح بلا مُرجِّح، وإن لم يستويا بأن يكون تحصيل المصلحة بالنسبة إليه أَوْلى لزم الاستكمالُ بما هو أَوْلى بالنسبة إليه.

وأيضاً، قد ثبت أنه جلّ وعلا قادِرٌ على جميع الممكنات، وأنها كلّها فِعلُه من غير واسطة، فلو فعَل فِعلاً لغرضٍ كان ذلك الفعلُ عبثاً؛ لأنه جلّ وعلا قادرٌ على[4] أن يفعل ذلك الغَرَضَ من غير واسطة فعلٍ آخر، والعبثُ عليه محال إجماعاً.

---

(١) في (خ): جملة.
(٢) في (خ): متكملاً لغيره.
(٣) للعبد وإنما....... جل وعلا: ليس في (أ) و(خ).
(٤) جميع الممكنات.....قادر على: ليس في (أ) و(خ).

والمحدِّث يقول: اتفق السَّلفُ الصالح على أنه منزَّه عن ذلك.

وأمّا الصوفي فيقول: ترتيبُ المسبَّبات على أسبابها[1] حكمةُ الأسماء الإلهية، والمسبَّباتُ وأسبابُها مُستَوِيةٌ بالنسبة إلى العلم والإرادة والقدرة؛ ضرورةَ إمكانِها المقتضي لتعلُّقِها بذلك، فما يصلح أن يكون مُسبَّباً عن شيء فمن حيث الحكمة الأسمائيّة حقٌّ، وبهذا جاء الشرع، ومن حيث الصفات المقتضية للتكوين فلا سبَب ولا مسبَّبَ؛ لوجوب ظهور الكلّ عن سبب الكل[2]، فلم يبق السببُ إلا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلُّقِ الأسماء بها على ما سَبَق به العلمُ[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، مع قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] يوضحُ لك المقصود، فاعرفه.

* * *

قال: **(وَأَنَّ الأَعْمَالَ لَيْسَتْ عِلَّةً لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالعِقَابِ).**

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أنّ أعمال العباد ليست علّةً لاستحقاق الثواب والعقاب[4]. وهذا المعتقد ممّا اتفق عليه أهل السنة والجماعة.

والحاصل أنّ الله جلّ وعلا خلَقَنا بمقتضى رَحمتِه، وكلَّفَنا بمقتضى حِكمَتِه، وجعَل من أطاع له الجنّة بمقتضى فَضلِه، ومن أبَى له النار بمقتضى عَدلِه، من غير أن تكون طاعةُ المطيع عِلّةً لاستحقاق ما لَهُ جُعِل، وإباية من أبى علَّةً لِمَا لَهُ أيضاً جُعِل، بل عِلَّةُ الجميع: تخصيصُ إرادتِه، وحِكمَةُ مشيئته، فلم تكن الأعمالُ إلا علامةً لأربابها الذين خُلِقَت فيهم على ما يَؤولُ إليه أمرُهم من سعادةٍ أو ضدِّها. وهذا المطلب بعد بطلان التحسين والتقبيح العقليين واضح.

---

(١) في (أ) و(خ): عن الأسباب.

(٢) في (ت): كن.

(٣) به العلم: ليس في (خ).

(٤) يريد أن. . . .العقاب: ليس في (أ) و(خ).

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**اعملوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له**»[1]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**لن يدخُل الجنةَ أحدٌ**[2] **بعمله**، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: **ولا أنا، إلا أن يتغمّدني الله برحمته**»[3]. والأحاديث في ذلك كثيرة.

وبالجملة، فقد اتفقت كلمة[4] الشرع على أنّ الاعتمادَ على العمل شِركٌ خَفِيّ، ولو كانت الأعمال موجِبةً للثواب لكان الاعتمادُ عليها واجباً، وما كان واجباً لا يكون مطلوبَ الترك، والشركُ مطلوبُ الترك.

والصوفي يقول: من تحقَّقَ بعبوديّة نفسه عَلِمَ أنّه لا شيء له يوجب الحظوة له عند سيِّده إلا فضله؛ وإلا لو كان ثَمَّ[5] شيءٌ يوجِبُ الحظوةَ غير الفَضْلِ لكان مُنازِعاً للسيِّد في سيادته، فافهم.

* * *

قال: **(وَأَنَّ مُحَمَّداً ﷺ رَسُولُ اللهِ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به أنّ محمداً ﷺ رسول الله.

وهذا المعتقَد العظيم هو الذي تتم به دائرةُ الإسلام والإيمان، وهي[6] قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله. والنبوَّةُ والرسالةُ من أفعال الله جلّ وعلا الجائزة، فهذا المعتقَد يرجع إلى ما يجوز في أفعال الباري جلّ وعلا.

والكلام على هذا المعتقَد يتوقف على مباحث، وذلك لأنّ هذه القضية لها:

---

(١) أخرجه البخاري في التفسير، باب ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ١٠﴾؛ ومسلم في القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه؛ والترمذي في القدر، باب ما جاء في الشقاء والسعادة.

(٢) في (أ): أحد الجنة.

(٣) أخرجه البخاري في المرض، باب تمني المريض الموت؛ وفي الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل؛ ومسلم في صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله.

(٤) في (خ): جملة.

(٥) ثم: ليست في (خ).

(٦) في (ت): وهو.

○ موضوعٌ: وهو الشخص المعيَّن.

○ ولها محمولٌ: وهو الرسول المضافُ إلى ذات الحقِّ.

○ ونسبةُ ذلك إلى الموضوع.

○ وإثباتُ تلك النسبة بالبرهان.

البحث الأول:

ولمّا كان معقولُ الرسول يرجع إلى معقول النبيّ، أو هو ملزومٌ له، فلا بدّ من الكلام على النبيّ والرسول وما يتوقف عليه ذلك.

النبيُّ، فعيل من النَّبْوَةِ: وهي ما ارتفع من الأرض، فيكون معنى النبيّ: الذي شَرفَ وارتَفَعَ على غيره، فيكون فعيل بمعنى مفعول. وأصله غير مهموزٍ، فيكون آخرُه واواً مسبوقة بياءٍ ساكنة، فيجب قلبُها والإدغام فيها كما هو معلوم. وجمعه على أنبياء.

وإمّا من النَّبَأ: الذي هو الخَبَر، فيكون معنى النبيء: من أنْبَأَ عن الله سبحانه، فعيل بمعنى فاعِل. أو مُنبَّأً بمعنى[1] مُخبَراً، أي أخبَرَهُ اللهُ ـ جلّ وعلا ـ بغَيْبِه عن طريق الوحي، فيكون فعيل بمعنى مفعول. وأصله مهموز. وقيل: وليس أحد من العرب إلا ويقول: تَنَبَّأَ مُسيلِمة، بالهمز. إلا أنهم تركوا الهَمْزَ في النبيّ كما تركوه في الذريّة والبريّة والخبيّة، إلا أهل مكة فإنّهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون غيرها، يخالفون العرب في ذلك. فإذاً لامه همزةٌ متطرفةٌ قُلِبت ياءً، وأدغمت الياء الأولى فيها[2]، وجمعه نُبَآءُ؛ قال الشاعر:

يـا خَـاتـمَ الـنُّـبـآءِ إنَّـكَ مُـرْسَـلٌ   بِالحَقِّ كُلُّ هُدَى السَّبِيلِ هُدَاكَ[3]

ويصح أيضاً جمعه على أنبياء؛ لأنّ الهمز لمّا أبدِل ولم يرد إلا ياء لازمة، جُمِعَ جَمْع ما أصلُ لامِه حرفُ عِلَّة. هذا هو الاشتقاق المشهور فيه.

---

(١) في (أ) و(ت): أي.

(٢) الأولى فيها: ليس في (أ) و(خ).

(٣) من شعر عباس بن مرداس.

وقد يقال: إنه مأخوذ من قولك: نَبَأْتُ، بمعنى خَرَجْتُ، يقال: نَبَأْتُ من أرضٍ إلى أرضٍ، أي خَرَجتُ من أرضٍ إلى أخرى، فمعناه: الذي يُخرِجُ من الضلالة إلى الهدى.

وقد يقال: إنه مأخوذ من النَّبِيءِ بمعنى الطريق، فمعناه: الوسيلةُ والطريقُ إلى معرفة الله. ومنه يقال لرُسِل الله تعالى أنبياء لكونهم طُرق الهداية إلى الله.

فإذا عرفت هذا، فالنبوَّة بالمعنى اللغوي راجعة إلى ما ذكرناه، وقد تقدم بعض الكلام على الرسالة والرسول بحسب ما يليق باللغة.

وأمّا في الاصطلاح، فهناك طُرُق:

ـ الطريق الأولى:

قال سعد الدين: النبوَّةُ: هي كون الإنسان مبعوثاً من الحقِّ إلى الخَلْقِ. والنبيُّ: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي به إليه.

قال: وكذا الرسول. ثم قال: وقد يُخصّ الرسول بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخصّ من النبي.

واعتُرِض بما ورد في الحديث بزيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو من له كتابٌ، أو نَسْخٌ لبعضِ أحكام الشريعة السابقة، والنبيُّ قد يخلو عن الكتاب والنَّسخ، كيوشع عليه السلام[1].

وحاصل هذه الطريقة، وهي طريقة المتأخرين من المشارقة ـ أعني الأعجام ـ أنّ النبي والرسول كلاهما مبعوثٌ لتبليغ الوحي، والرسول قد يُخصّ بما ذُكِر، لا بالأمر بتبليغ الوحي؛ فإنّ[2] ذلك مشترك بينه وبين النبي.

وهذه الطريقة يقوّيها قوله جلّ وعلا: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ثم قال[3]: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة: ٢١٣]. ولم يقل «عليهم» إشارةً إلى التفصيل المذكور، وأنّ غير ذوي

---

(١) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني (٥/ ٥، ٦).

(٢) في (أ) و(خ): إذ ذاك.

(٣) ثم قال: ليس في (ت).

الكتب والنَّسْخِ بُعِث لتبليغ البشارة والإنذار والأمْرِ بالثبات على الشريعة الكائنة قبله وتقريرها.

ـ **الطريق الثانية:**

وهي طريق أكثر المتقدمين كالإمام والقاضي والمقترح، وهي التي لخَّص الشيخُ ابن عرفة رَحِمَهُ اللهُ بقوله: النبوَّةُ: اختصاصُ بَشرٍ بسماعِ وَحْيٍ، فإن أُمِرَ بتبليغٍ فرسالَةٌ. فالنبيُّ على هذا: بَشَرٌ خَصَّهُ اللهُ بسماع وَحْيٍ، والرسول: بَشَرٌ خَصَّهُ اللهُ بسماع وَحْيٍ وأَمَرَهُ بتبليغه. وهذه طريقة المغاربة.

ـ **الطريق الثالثة:**

قال القاضي عياض: اختلف العلماء هل الرسول والنبي بمعنى واحدٍ أو بمعنَيَين؛

فقيل: هما سواء، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢]، فقد ثبت لهما معنى الإرسال، قالوا: ولا يكون النبي إلا رسولاً، ولا الرسول إلا نبيّاً.

وقيل: هما معنيان متباينان من جهةٍ، مجتمعان من جهةٍ؛ إذ قد اجتمعا في النبوّة التي هي الاطّلاع على الغيب، وافترقا في زيادة الرسالة للرسول وهي الأمر بالإعلام والإنذار تحديداً للفرق بين الرسول والنبي[١]. وحُجَّتهم، من الآية نفسها التفريقُ بين الاسمين، ولو كانا شيئاً واحداً لما حَسُن تكرارهما في الكلام البليغ[٢]. هذا كلامه.

وبعد تحرير[٣] ما سطّره سعد الدين لا يخفى الجواب عن هذا، وهو أن يقال: بعد تسليم إعطاء العطف المغايرة، فليست المغايرة بينهما بما ذكرتم من الأمر بالتبليغ، بل هما متّحدان فيه، وإنما المغايرة بما خُصَّ به بعض الرّسل من الكتب أو النّسخ كما تقدم، فيكون المراد بالرسول خصوصُ رسولٍ لا

---

(١) تحديداً..... النبي: ليس في (أ) و(ت).

(٢) راجعه في كتاب: الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض (ص٢٧٥).

(٣) تحرير: ليست في (أ).

مطلق رسولٍ، فإن مطلق رسولٍ هو النبي. وبهذا يفهم ما جاء في الحديث أنّ عدد الأنبياء يزيد على عدد الرسل، فالمراد بالرسل هناك الرسل الخواصّ لا غيرهم، والله أعلم.

والمحدِّث لا يزيد على ما ذكر.

وأمّا الصوفي، فالنبوّة عنده من فوق طور العقل؛ إذ مَرجِعُها إلى نسبةٍ بين العبد وربِّه لا يُدرِكُ العقلُ حقيقتها، وإنما يدرِك أحكامَها والآثارَ التي تكون عنها، فبذلك يشعر بذلك[1]. وكذلك الرسالة والولاية.

وقد يقول[2] على سبيل التنبيه: النبوّة: إحساسُ العَبْد[3] بواردٍ غيبيٍّ يفوقُ الحظَّ العقليَّ، ظاهرٌ له، خفيٌّ عن غيره. فإن اختُصَّ ذلك الواردُ بإقامة ذاته فقط فنبيٌّ، وإن وَرَدَ عليه عند تمام أمره في ذاته مواردَ إقامة غيره فرسولٌ ونبيٌّ.

ثم النبوة على قسمين: إنباءٌ بوحي، وإعلاء بعلم؛ ينبّه على ذلك الاشتقاق من النبأ أو النبوّة. ثم قد يجتمعان وقد يفترقان، وسيأتي تمام ذلك.

البحث الثاني: في حكم النبوة:

اتفق أهل السنة والجماعة على أنّ بعثة الأنبياء جائزةٌ عقلاً وواقعةٌ قطعاً. ثمّ في ذلك الوقوع حِكمةٌ بالِغَة، ورحمةٌ للعالَم شاملة، وأنّ حصول النبوّة لمن حصلت له بمجرَّدِ الاصطفاءِ الإلهي لا غير.

أمّا أنّها جائزةٌ عقلاً؛ فلأنه أمرٌ لا يلزَمُ منه مُحالٌ لذاته، وكل ما هو كذلك فهو جائزٌ قطعاً. أمّا الكبرى فمعلومة بالضرورة، والصغرى كذلك، ومن ادّعى الإحالةَ للغير فالأصلُ عدَمُه، وعليه بيانه.

وأيضاً الوقوعُ، العلمُ به ضروريٌّ تواتُراً ومشاهَدةً، حتى أنّ من أنكر فهو مُباهِت كافِرٌ ليس معه كلام إلا ضَرْبَ عُنقه؛ لِمَا انتهت إليه المسألة من الوضوح.

---

(١) في (أ) و(ت): والآثار التي تكون عنها في ذلك تشعر بذلك.
(٢) في (ت) و(خ): يقال. (٣) في (ت): عبد.

وأمّا أنّ وقوع بعثة الأنبياء لحكمةٍ بالغةٍ ورحمةٍ شاملة، فذلك واضح؛ أمّا من حيث النظر الفكري ومرتبة[1] الأشعري، بعد أن تعلم أنّ حصولَ المصالِح ووقوعَ الألطاف عَقِبَ شيءٍ مّا يقع في الوجود إنّما هو بمحض الفضل والكرم، ولو شاء لم يكن، ولكن سبقت الكلمة الإلهية بذلك، وجرت السُّنّة الربّانية على مقتضى ما هنالك، سواءٌ أدرك ذلك العقلُ بنَظرِه أو فَهِمَه من غيره؛ فهو من وجوهٍ كثيرة، ولنقتصر على آكدِها[2] وأجمَعِها، وهي ثلاث:

ـ **أحدها**: أنّ الشؤون الإلهية من الأسماء والصفات في غاية الخفاءِ عن العقل والصعوبةِ عن الفهم تصوُّراً وتصديقاً، خصوصاً الصفات والأسماء التي لا دلالةَ للآثار عليها[3]، ولمّا كان ذلك كذلك، كان من حِكْمَة الله وسَعَة رحمَته وخفيِّ لُطفِه أن بَعث الأنبياء ﷺ، فأنبئوا بأنباء الله عن تلك الشؤون، وفصّلوا ذلك بعضَ تفصيلٍ يطيقُ العقلُ إدراكَه، حتى وقف على ذلك تصوُّراً وتصديقاً، وحصلَ له الكمالُ بعِلمِ ذلك توقيفاً وتحقيقاً.

ـ **ثانيها**: أنّ العقلَ قاصِرٌ بنَظره عن إدراك وقوع جائزٍ، وإن أدرك جوازَه، والكمالُ[4] إنما هو في العلم بالوجود، لا في الجواز؛ إذ الجواز على الإجمال من سبيلِ الضروريِّ، والكمال[5] إنما هو في تحصيل العلم النظري، فلمّا كان العقل قاصراً عن إدراك الوقوع جاءت الأنبياء ﷺ مُنبِئين عن وقوعِ كثيرٍ من الجائزات التي حصلَ الكمالُ للعقلاء بعلمها، كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه، وخصوصاً ما وقع من ذلك في نبوّة نبيّنا ﷺ.

ـ **ثالثها**: أنّ الأحوال العارضة للإنسان، لمّا كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة إلى خيرٍ وشرٍّ، وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث: دُنيا وبرزخ وأُخْرَى، وكان المقصود من الخير تحصيلُه، ومن الشرِّ تفويتُه، وتحصيلُ الشيءِ أو تفويتُه فرعُ العِلمِ به، وكان

---

(١) في (أ): ورتبة.
(٢) في (أ) و(خ): على أكثرها ذكراً.
(٣) في (ت): لا دلالة إلا للأخبار عليها. وفي (خ): لا دلالة للإشارة عليها.
(٤) في (ت): والكلام.
(٥) في (ت): والكلام.

العلمُ بالخير والشرِّ في غاية الخفاء، بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا؛ إذ الخير هو الحَسَنُ، والشرُّ هو القبيح، وقد تقدّم أنّ ذلك بحسب تعلُّقِ الخطاب الإلهي لا غير؛ ولمّا كان ذلك كذلك بعثَ اللهُ الأنبياء عليهم السلام، فأنبئوا عن خير الأحوال في المواطن الثلاث فأمَروا به ورغّبوا فيه، وعن شرِّ الأحوال كذلك فيها[1] فنَهوا عنه وحذَّروا منه.

والمحدِّث يقول: قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال تعالى حكايةً عن الكفرة: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ﴾ [طه: ١٣٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ١٥].

والحاصل أنّ الله ـ جلّ وعلا ـ أعذَرَ إلى الخلق ببعثة الرسل، وقطَعَ حُجَّتهم عند ذلك، وهي أنه لولا بعثة الرسل لتوجّه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم: يا ربنا إنك ركّبتنا تركيباً نسهو[2] معه ونغفل، وجعلت فينا غضباً وشهوةً، ومكّنت منا عدوّاً لنا حريصاً على غوايتنا وإضلالنا، فهلّا أمددتنا بشخص من نفوسنا نأنَس به ولا نستوحش منه، ينبّهنا إذا سهونا[3]، ويذكِّرنا إذا نسينا، ويعلِّمنا إذا جهلنا، ويمنعنا إذا اشتهينا؟

ولمّا كان ذلك كذلك، بعَث الله الأنبياء لقَطْعِ هذه الحُجّة واضمحلالها، على أنه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك؛ إذ هو يفعل ما يشاء، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝٢٣﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وأمّا الصوفي فيقول: قد تحقَّق في نفس الأمر أنّ العلم على قسمين: قديمٌ، وحادثٌ، وإن شئت قلت: فعليٌّ وانفعاليٌّ، وإن شئت قلت: حصوليٌّ وانطباعيٌّ، وإن شئت قلت: ذاتِيٌّ وعرَضِيٌّ؛ فالعلم الحصوليُّ الذاتِيُّ القديمُ هو عِلمُ الله، والانفعاليُّ الانطباعيُّ العرَضِيُّ الحادِث هو عِلمُ العبد، وحصولُ الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والإمكان إنّما هو بحصول

---

(١) فيها: ليست في (أ) و(خ).
(٢) في (أ) و(خ): ننسى.
(٣) في (ت): غفلنا.

العِلْمَين؛ إذ الأمر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك أعطى ذلك، فلا بدّ من ذلك، وقد تحقق وتبيَّن تخصيصُ واجب الوجود ـ جلّ وعلا ـ بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادِثِ، فلا بد للعلم الحادث من حاملٍ له، وهو العبد؛ قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبادة إنما هي عِلمٌ وعَمَلٌ، فإذاً لا بدّ من حصول العِلْمِ للعبد كما أعطته الحقيقة عيناً والآيات القرآنية عِلماً[1].

ولمّا كان العلم الحادث حقيقتُه راجعةٌ إلى حصول صُوَرٍ انفعاليّةٍ مثاليّةٍ تَحصُل بواسطة محادثاتٍ روحانيّةٍ ومواجهاتٍ قُدسِيةٍ نحو الجناب الأقدس جلّ وعلا، فعند تمام المواجهة تحصل أنوارٌ شعشعانيةٌ شِبْه الضياء المضيء الحاصل على المقابِل، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ الآية [النور: ٣٥]، ثم حصول تلك الصور النورانية إنما هو بمحض المشيئة الإلهية؛ قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ثم إنّ حصول تلك الصور تتفاوت بحسب تفاوت القرب والبعد، والقربُ والبعدُ بحسب المواجهات، والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة، فمتى كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتمحيص من القواطع والموانع[2] الحُجُبية ـ التي هي الأوهام وما يؤدي إليها ـ والسلامة من التركيب المقتضي[3] لذلك كان أقرب، ومتى كانت الحقيقة على الضدّ من ذلك كانت أبعد، وبينهما وسائط، فإذاً كل حقيقةٍ إنما تمتد بما يناسبها، وذلك الامتداد هو التنزُّل الوَحْيِيُّ والتعليمُ الإلهيُّ.

ثم ذلك التعليم منه ما يَخُصُّ؛ قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، «علمني ربي

---

(١) في (ت): عملاً.

(٢) في (أ): التمحيص من الغواشي الغواسق الحجبية؛ وفي (خ): التمحيص من الغواشي الغواسق الموانع الحجبية.

(٣) المقتضي: ليست في (خ).

أربعة علوم: عِلمٌ لا يسعه غيري، وعلمٌ أمرني بكَتْمِه، وعلمٌ خيَّرني فيه، وعلمٌ أمرني بإفشائه»[1]، ومنه ما يَعُمُّ؛ قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن]، وقال: ﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ٤، ٥].

فكل صورةٍ نورانيةٍ عِلمِيّةٍ حصلَت في محلٍّ، انبعث منها بحسب الإمداد الإلهي شعاعٌ، يقعُ ذلك الشعاعُ صورةً عِلميّةً عن المحلِّ المواجِه لشطر محلِّ تلك الصورة، ثم من ذلك إلى آخَر، وهلمّ جرّاً.

ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظٍ أو رقمٍ أو إشارةٍ، وقد يكون بغير واسطة، بل إلهاماً[2] بمجرّد تصفية القابِل ودفع المزاحِم.

وبالجملة، فمبدأ انبعاث الصُّوَر العِلميّة المتخصِّصة بالإرادة الأزلية هو حضرة الوجود من حيث الوجوبِ والوَحدة الذاتية، ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرةُ الوجود من حيث الإمكان والتحقّق بوَحدة الجَمْعِ ومقام الأَحَدية.

ولمّا كان الوجود الإمكاني العبدي على ثلاث مراتب:

- علوي نوراني كالملائكة.
- وسفلي جسماني كالجنّ.
- ومتوسط بين الأول والثاني كالإنسان.

قال ﷺ: **«خلق الله الملائكة من نور، وخلق الجان من نار، وخلق بني آدم مما تعلمون»**[3]، وكان الإنسان على ثلاث مراتب:

- منهم من غَلبَ عليهم حُكمُ المرتبة العلوية، وهم الكُمَّل الباقون على أحسن تقويم.
- ومنهم من غَلبَ عليهم المرتبة السفلية، وهم الأشقياء المردودون إلى أسفل سافلين.

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) في (أ): بإلهام؛ وفي(خ): إلهام.

(٣) سبق تخريجه.

○ ومنهم متوسِّط بين المرتبتين، وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٖ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥﴾ [التين: ٤، ٥]، أي لم يبق على تقويمه الأوّل ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ الآية [التين: ٦]، أي: فارتفعوا[1] عن السفل بميلهم عِلماً وعملاً إلى التقويم الأوّل.

ثم الكُمَّل على قسمين:

○ منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه، وهم الأنبياء عليهم السلام، وإنما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقّف عليها القبول[2] من حيث السنّة الإلهية؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلٗا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ۝٩﴾ [الأنعام: ٩]، وقال جلّ وعلا: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٞ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨].

○ ومنهم من هو دون ذلك، وهم الأولياء.

ولمّا كان التلقّي إنما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا إليه، كان أوّل متلقٍّ من الحضرة الإلهية هُم الملائكةُ والأنبياءُ عليهم السلام، إمّا بغير توسّط البعض منهم للبعض، وإما بتوسط؛ إذ هم متفاوتون في مراتبهم؛ قال تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٞ مَّعْلُومٞ ۝١٦٤﴾ [الصافات: ١٦٤]، وقال: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُۚ﴾ [فاطر: ١]، وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٖۖ﴾ [الإسراء: ٥٥].

ثم الأولياءُ من الأنبياء بحصول[3] المناسبة الخلقيّة تعلّماً[4]، ومن الملائكة إلهاماً وتحدُّثاً؛ قال عليه الصلاة والسلام: «إن المَلَك يتكلم على لسان عمر»[5] و«إنه كان فيمن كان قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم

(١) في (أ): فارتقوا.
(٢) في (خ): المنزل.
(٣) في (ت): لحصول.
(٤) في (أ) و(خ): تعليماً.
(٥) لم أقف عليه بهذا اللفظ، لكنه ثبت من وجوه عديدة بلفظ: «إن الله جعل الحق على لسان عمر»، وبلفظ: إن السكينة تنطق على لسان عمر. (ينظر: العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ١٢٣؛ ومجمع الزائد للهيتمي ٩/ ٧٠).

فعمر بن الخطاب منهم»[1]؛ ثم المتوسطون من الأولياء تعلّماً بحسب حصول المناسبة العلمية.

وأما الجن، فتلقيهم تلقي استراقٍ من الملائكة واستماعٍ من الأنبياء أوّلاً، والأولياء ثانياً. وأمّا ما يظهر على بعض الذوات الإنسانية من غير متابعةٍ للأنبياء عليهم السلام فليس إلا من القرين الجنّي كما أنبأ عنه عليه السلام في حق الكهنة.

وإذا تقرر ذلك، بَانَ لك أنه لولا بعثة الأنبياء لم يكن لغيرهم من الإنس والجنّ كمالٌ علميٌّ، فقد اتضحت الحكمة وعمّت النعمة.

وإذ قد انتهى بنا الأمر إلى تحقيق هذه الحقائق، فلنختم ذلك بالإشارة إلى خصوصيّته عليه السلام التي من أجلها بعثه الله إلى جميع العالَم ملائكةٍ وإنسٍ وجنٍّ؛ قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

فاعلم أنّ الله جلّ وعلا قد خصَّ نبيَّنا ﷺ بأنواع من الفضائل لخصوصيةٍ فضّلهُ بها في ذاته، بها ارتفع كمالاً فوق المراتب الكماليّة، إنسانيةً كانت أو مَلكيّةً؛ قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَـٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية، إذ قد تحققنا كشفاً وثبت لدينا سمعاً أنه عليه السلام أوّل نورٍ خَلَق اللهُ تعالى، ومن نوره خَلَق كل شيء.

وإذا كان هو عليه السلام أوّل نورٍ بدى، كان عليه السلام أوّل نورٍ تلقّى من حضرة الوجوب، بل لا مُتلقٍّ على الحقيقة إلا هو؛ إذ تلك الأوليّة لا تقف عند من عقل[2]. فكان له عليه السلام حيثيتان:

---

(١) أخرجه البخاري في حديث الأنبياء، باب حديث الغار؛ وفي المناقب، باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي؛ ومسلم في فضائل الصحابة، باب فضل عمر رضي الله عنه.

(٢) في (ت): لا تقف لمن عقل عند من عقل.

○ حيثيةٌ ابتدائيةٌ، وبها حصل له الكمال الاختصاصيّ المتوحِّد.

○ وحيثيةٌ انتهائيةٌ، وبها حصل له الكمال المتكثِّر الذي انقسم على الحقائق النبوية، وله ﷺ منه الحظ الأوفر الجامع بين كمالاتهم كلهم، وقد قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠].

فمن حيث الكمال الاختصاصيّ كان رسولاً لجميع العالَم؛ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، «**كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد**»[١]، ومن حيث كماله الجمعيّ الاشتراكي كان رسولاً للإنس والجنّ؛ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، «**بُعِثْتُ لِلأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ**»[٢].

فاعلم[٣] من ذلك رسالته ﷺ العامة منه والخاصة، وكماله الخصوصي المتّحد، وكماله العامّ[٤] المشترك، وأوليَّته وآخريَّته، وبذلك تطّلع على بحرٍ من العلم لا ساحل له، ونهرٍ من التحقيق لا نهاية[٥] له.

وأمّا أنّ ذلك محض اصطفاءٍ وتخصيصٍ إلهي، فلِمَا تقرّر من نفي العلّة والغَرَضيَّة والإيجاب؛ ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ﴾ [القصص: ٦٨]، وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥].

البحث الثالث: في ما يُعلَم به النبيّ:

وذلك بحسب الاستقراء أربع أشياء:

ـ **الأول**: خَلقُ علمٍ ضروريٍّ في القلب يُلْهَمُهُ العبدُ، كأبي بكر ﷺ، وإليه الإشارة بالسرِّ الذي وُقر في صدره. وهذه عمدة الصوفي من حيث النهاية

---

(١) أخرجه الترمذي في المناقب، باب فضل النبي ﷺ.

(٢) أخرجه ابن كثير في تفسيره عن أبي موسى الأشعري (٣/ ٤٩٠) ولفظه: أعطيت خمساً: بعثت إلى الأحمر والأسود، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لمن كان قبلي، ونُصرت بالرعب شهراً، وأعطيت الشفاعة وليس من نبي إلا وقد سأل الشفاعة، وإني قد اختبأت شفاعتي، ثم جعلتها لمن مات من أمتي لم يشرك بالله شيئاً.

(٣) في (ت): فعلم.

(٤) في (أ) و(خ): العلمي.

(٥) في (خ): غاية.

كما نبّه عليه السُّلَمِي، وحاصله تصفيةُ قلبِ الوليِّ وصقالة مرآة بصيرته بحيث ينطبع فيه الحقُّ المتنزّل في صدور[1] الذوات الشريفة[2].

ـ **الثاني**: إخبار من عُلم صدقُه بنبوَّة غيره، كإخبار التوراة والإنجيل بنبوَّة نبينا ﷺ.

ـ **الثالث**: وجود أوصافٍ لا يوجد مجموعها قط[3] إلا لنبيٍّ. حصَلَ عِلمُ ذلك استقراءً كما يأتي تقريره، وهو العمدة عند حجة الإسلام.

ـ **الرابع**: المعجزة، وهي الطريق العامة.

وقول إمام الحرمين: إنه لا يمكن نصب دليلٍ على النبوّة سوى المعجزة[4]، محمولٌ على ما يصلح دليلاً للنبوة على الإطلاق والعموم، حتى للنبي الأوّل بالنسبة إلى من بُعث له، ويصلح أن يكون حجةً على المنكرين.

البحث الرابع: في المعجزة.

وإن كان المصنف يتكلم عليها بعد، ولكن حسن الكلام عليها[5] ها هنا لتوقف هذا المطلب عليها كما نبيِّنه. ثم الكلام عليها يرجع إلى أمرين:

ـ **الأوّل**: في حقيقتها وشرائطها.

ـ **الثاني**: في وجه دلالتها على الصدق.

الأمر الأول: المعجزة عند المحققين مأخوذةٌ من العَجْزِ المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز: إثباتُ العَجْزِ، فاستُعِيرَ لإظهاره، ثم أُسنِد مجازاً إلى ما هو سَببٌ للعجز، ثم جُعِل اسماً له فقيل معجزة. والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة.

وحقيقة المعجزة: أمرٌ خارِقٌ للعادة، مَقْرونٌ بالتَّحدِّي، مُوافِقٌ للدَّعْوَى، سَالِمٌ من المعارضِ، على يَدِ مُدَّعِي النبوَّة.

---

(١) في (ت): في صوره. وهي ليست في (خ).
(٢) في (خ): الذوات صون الشريعة. (٣) في (ت): قطعاً.
(٤) ينظر في كتاب الإرشاد للجويني (ص٣٣١).
(٥) في (أ) و(خ): عليها الكلام.

فقولنا: «أَمْرٌ» جنس[1] يتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع، وعَدمِه كعدم إحراق النار. ومن اقتصر على الفعل وقال: فِعلٌ خارق للعادة، فهو إمّا لأنّ العدمَ المضاف عنده فِعلٌ وأثرٌ للقدرة، وإمّا لأنه جعل المعجزة كون النار برداً وسلاماً على إبراهيم، أو بقاءَ جسمه عليه السلام على ما كان عليه. لكن هذه الأجوبة كلها بحسب المادة.

وقولنا: «خَارِقٌ للعادَة» يُخرِج المعتاد؛ إذ لا دلالة فيه؛ لاتحاد نسبته، فلا يدل.

وقولنا: «مقرون بالتحدِّي» التحدّي[2] يُشعِر لغةً بالمجاراة والمغالبة، قال صاحب الصحاح: تحدَّيتُ فلاناً: إذا جاريته في فعلٍ أو نازعته الغلَبة فيه. ومعناه: طلبُ من جَعلَ المعجزة دليلاً على دعواهُ المعارضةَ من الغير على جهةِ التعجيزِ له، كما يقول مثلاً: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا. قال الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

والحاصل كما قال إمام الحرمين: هو ربط الدعوى بالمعجزة عند دعوى النبوة[3]. وبهذا القيد تخرج كرامات الأولياء، والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء، أمّا خروج الكرامة بهذا القيد فلأنه لا يتحدّى الوليُّ بالكليّة على قولٍ، أو لا يتحدَّى على دعوى النبوّة والرسالة وإن جاز له أن يتحدّى على ولايته، وهو الصحيح، وسنتكلم على ذلك؛ إذ مسألة الكرامات من العقائد كما هو مسطور في كتب القوم. وأمّا خروج الإرهاص به فلأنه يكون قبل البعثة، فلم يكن مقروناً بالتحدي؛ إذ الإرهاص: إحداثُ خارقٍ في العادة[4] يدل على بعثة نبيٍّ قبل بعثته، وكأنه تأسيسٌ لقاعدة نبوّته. والرِّهص بالكسر: العرق الأسفل من الحائط، يقال: رهصت الحائط بما يقيمه.

والحاصل أنّ ما يصدر عن النبي من الخوارق قبل الدعوى، كشقّ

---

(١) جنس: ليست في (أ).
(٢) التحدي: ليست في (أ) و(خ).
(٣) ينظر في الإرشاد، للجويني ص٣١٩.
(٤) في (خ): في العادة خارق.

الصدر، وإظلال الغمامة له ﷺ، وتسليم الحجر عليه إلى غير ذلك: إرْهَاصٌ.

قال سعد الدين: والقوم يعدّون أمثال هذه معجزات على سبيل التشبيه والتغليب، والمحققون على أنّ الخوارق المتعلِّقة ببعثة نبيٍّ قبل بعثته ودعواه إن ظهرت منه وكان هو بمظنَّة البعثة، كما في نبينا عليه الصلاة والسلام حيث أخبرت الكتب السماوية ببعثته، فإرهاصٌ وتأسيسٌ لقاعدة البعثة، وإلا فكرامةٌ محضةٌ، وإن ظهرت من غيره، فإن كان من الأخيار فإرهاص بالنسبة إلى النبيِّ، وكرامة بالنسبة إلى من ظهرت على يديه، كخوارق مريم، وإلا فإرهاصٌ مَحْضٌ، كظهور النور في جبين عبد الله[١].

ثم التحدِّي لا يُشترَط التصريح به عند المحققين، بل يَحصُل التحدِّي تصريحاً، وغير تصريحٍ إذا كان بحيث يُفهَم من المقام، كبياض يد موسى ﷺ والكثيرِ من معجزاته ﷺ غير القرآن.

وقولنا: «مع الموافقة للدعوى» أي يكون ما يأتي به من الخارق موافقاً له في دعوى النبوّة بحيث لا يقتضي تكذيبه. وبه يَخرُج ما إذا قال: معجزتي نطق هذا الجمل، فنطق وقال: مُفترٍ كذاب، فإن ذلك ليس بمعجزةٍ باتفاق. وأمّا إذا قال: معجزتي أن ينطق هذا الميّت، فنطق وقال: مُفترٍ كذاب، فالصحيح أنّ ذلك معجزة، وهو نطق الميت، وأمّا قوله: إنه كذاب، فيجوز أن يكون كافراً، والإعجاز في نُطقِه لا في صِدق خبَرِه.

وقولنا: «والسلامة من المُعارِض» المعنى: مع السلامة من المعارضة في دعواه بأن يدعي أحد نقيض[٢] دعواه ويأتي بخارقٍ على نقيض دعواه. وأمّا إذا ادَّعى أحَدٌ أنه نبيّ وقارنَ دعواهُ خارِقٌ، ثم ادَّعى شخصٌ آخر أنه نبيّ وأنّ ذلك المدَّعِي أوّلاً ليس بنبيٍّ، وقارَنَ دعواهُ خارقٌ، فليس بمعجزة للأوّل[٣].

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ١٣).

(٢) في (ت): المعنيّ بالسلامة من المعارضة أي: في دعواه بأن يدعى نقيض...

(٣) فليس بمعجزة للأول: ليس في (أ) و(خ).

وقولنا: «على يَدِ مُدَّعي النبوَّة» معناه أن يكون الخارِقُ قائماً بالنبيِّ، كبياض يَدِ موسى ﷺ، أو وجوده عند توجُّهِه لوقوعه عازِماً عليه وطالِباً إيّاه، كانقلاب العصا حيّةً وغير ذلك. فخَرجَ ما إذا اتخذ الكاذبُ معجزة من يعاصرُه من الأنبياء حُجّةً لنفسه، وكذا يَخرُج ما إذا تقدَّم الخارقُ على الدعوى ثم يَدَّعي ويقول: معجزتي ما ظهر مني في الزمان الماضي، فإنه وإن كان خارقاً إلا أنه لم يكن على يد مُدَّعِي النبوّة في ذلك الزمان، إذ الفَرْضُ أنه لم يدَّع نبوّةً[1] فيه.

الأمر الثاني: في وَجهِ دلالةِ المُعجزَةِ على الصِّدقِ. ولـمّا كان وجه الدلالة من حيث الجملة يرجع إلى أمور ثلاث:

- **عقليّة**: وهي كَونُ ما عنه يَحصُلُ العلمُ على حالةٍ في مَعقولِ ذاتِهِ من أجلِها يقتضي العلمَ عقلاً.

- **وعاديّة**، وتسمى تجريبية: وهي كون ما عنه العلمُ على حالةٍ من أجلها يقتضي العلمَ عادةً. ومرجع ذلك إلى ارتباط شيءٍ بشيءٍ من حيث الوجود، كالعلمِ بمودَّةِ شَخصٍ وصداقته لِمَا يظهر عليه من مخايل ذلك، أو بُغضِه وعداوته لِمَا يظهر عليه كذلك.

- **ووضعيّة**: وهو كون ما عنه العلمُ على حالةٍ مجعولةٍ فيه من أجلها يقتضي العلمَ، وتلك الحالةُ المجعولة من عَلِمَها عَلِم ذلك الشيء، كدلالة رفع الراية[2] على ركوب الملك.

ثم إنّ العلماء اختلفوا في وَجهِ دلالة المعجزة، فمنهم من زعم أنها وضعية، وهو ظاهر ما في «**الإرشاد**» لإمام الحرمين[3]، وإن كان آخر الأمر

---

(١) في (خ): النبوة. (٢) في (أ): الدابة.

(٣) «... وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره، ولا يتأتى ذلك دون التحدي، فإن من ادعى أنه رسول الملك وقال بمرأى ومسمع منه: إن كنت رسولك فقم واقعد، ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله: صدقت». (الإرشاد ص٣١٣). وصرح الجويني في النظامية في ذكر وجه دلالة المعجزة بأنها لا تدل على الصدق كدلالة الفعل على الفاعل، أي: ليست دلالة عقلية =

التجأ إلى أنها عاديةٌ تجريبيةٌ كما وقع له ذلك في «**البرهان**»[1]. وحاصل دعوى أنها وضعية أنّ المعجزة ترجع إلى القول، والقول دلالتُه وضعية.

ومنهم من زعم أنها عقليةٌ، وهو قول الأستاذ. وحاصله أنّ الله تعالى خَلقَ الخارِقَ على وِفق دَعوَى الرسالة، والتحدِّي مع العَجز عن معارضته، وتخصيصُه بذلك يدلّ على إرادة الله أنه صِدق، كما يدل اختصاصُ الفِعل المعيَّن على إرادته لذلك قطعاً.

والصحيح ـ وهو قول المحققين ـ أنها تجريبية؛ فإنّ تصديق الله إيّاهُ بالمعجزة يَحصُل عادةً منها، كما نَجدُه من العِلْم من أنفُسنا عادةً من صِدْق الرجل إذا قام من مجلس مَلِكٍ بحضور جماعةٍ وادَّعى أنه رسول ذلك المَلِك، فطولِبَ بالحجة وقال: حجتي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثاً ويقعُد، ففَعَل، فإنّه يكون تصديقاً له ويحصُل العِلمُ بذلك للحاضرين لا محالة، وذلك ظاهر.

وكذلك الأمر في المعجزة، فإنّ الرسول يدعي الرسالة للمكلَّفين ويقول: آية صِدقي أن يفعل الله كذا، والله يشاهِدُ فِعلَه ويَسمَع قولَه، والعِلمُ بذلك لا بدّ منه، ثم يفعَلُ الله جلّ وعلا ما ادَّعاه ذلك الرسول، فيحصُل قَطعاً صِدقُه بموافقة الله إيّاه حيث فعَلَ ما ادّعاه.

البحث الخامس:

قد تقرر أنّ العلم بثبوت أمرٍ لشيءٍ فَرعُ تصوُّرِ ذلك الشيء، وتصوُّرُ ذلك الشيء إن كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده، وإن كان بحسب حقيقته

= كما سينقل الشارح عن الإسفراييني، ثم قال بعد ذلك: «فوجه دلالة المعجزات على صدق مدعي النبوات نزولها منزلة التصديق بالقول». (العقيدة النظامية ص٢٢٥).

(١) أي كتاب البرهان في أصول الفقه للجويني، فقد قال فيه: «ووجه دلالتها يقرُب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية». وانتقد المثل الذي ضربه القاضي الباقلاني لدلالة المعجزة بمثابه قول المِلك للرسول صدقت، والذي انتصر له في الإرشاد والنظامية قائلاً: «وهذا ليس قياساً، وإنما أثبتناه مثلاً وإيناساً». (البرهان ص١١٧، ١١٨).

وماهيّته فيتوقف على وجوده، والتصديق المفروض هو أنّ محمداً ﷺ هو رسول الله.

ولا شك أنّ هذا المطلب يرجع إلى مطالب «هل» المركبة، فلا بد لحصول هذا المطلب من العلم بوجود هذا الموضوع، وتعيينه، إذ هو شخص، وتصوُّرُ الشخصِ إنما هو بتعيّناته[1] الشخصية، فلا بد من الكلام على ما به يتعيّن شخصاً. وذلك بالاستقراء من حيث: نسبته، ومولده، ووفاته، وزمانه، وأسمائه الموجبة لشهرته، وأوصافه التي امتاز بها. فإذا كان كذلك، فلا بد من ذكر ذلك على الإيجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه.

وقد ذكر القرافي[2] في «ذخيرته» وأشار إليه في «**شرح الأربعين**»، أنّ جميع الأحوال المتعلقة بالرسول كلها ـ فضلاً عما به يتعيّن ـ ترجع إلى العقائد، لا إلى العمل، فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقَد بذلك.

أمّا وجوده ﷺ فمعلوم بالضرورة، تواتراً عند أهل البرهان، وكشفاً عند أولِي العيان[3]، فإن الصوفي يقول: العِلمُ بوجوده ﷺ من قبيل المحسوسات المرئية بالأبصار، يقظةً عند المقرَّبين، ونوماً عند غيرهم. وقد قال ﷺ: **«من رآني فقد رآني حقاً، فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي»**[4]، إذ معنى الحديث عند الأكثر أنّ من رآه نوماً فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسِّية يقظةً، بل هي هي كما نبَّه عليه علماءُ الحديث فانظره.

---

(١) في (خ): بتعيينانه.

(٢) هو العلامة: شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن القرافي، توفي سنة (٦٨٤هـ)، العلامة المشهور، انتهت إليه في عهده رئاسة المالكية، وكان بارعاً في الفقه والأصول والتفسير والحديث والعلوم العقلية وعلم الكلام والنحو. كما أخذ عن العز بن عبد السلام، وشرف الدين الفاكهاني وغيرهم. من مصنفاته: التنقيح، الذخيرة، أنوار البروق وغيرها. (انظر ترجمته في: الديباج ٦٢؛ وشجرة النور ١/ ١٨٨).

(٣) في (ت) و(خ): الأذهان.

(٤) أخرجه البخاري في العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ؛ وفي الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء؛ ومسلم في الرؤيا، باب قول النبي ﷺ: «من رآني».

وأمّا تعيينه ﷺ، فأمّا من حيث نَسَبُه، فهو: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ، بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيِ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرَكَةَ بْنِ إِلْيَاسَ بْنِ مُضَرَ، بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ. قال العلماء: إلى هنا انتهى النسب الصحيح، وما فوق عدنان فمختلف فيه. ولا خلاف بينهم أنّ عدنان من ولد إسماعيل الذبيح ابن إبراهيم الخليل ﷺ.

وكُنيَته ﷺ: أبو القاسم.

وأمّه: آمِنَةَ بِنْتِ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ زُهْرَةَ بْنِ كِلَابِ. وهنا تجتمع مع أبيه في النَّسَب.

وأمّا مولده ﷺ، أمّا من حيث المكان فهو مَكَّةَ بإجماعٍ، في الدار التي كانت تدعى لمحمّد بن يوسف أخي الحجّاج.

وأمّا من حيث الزمان، فيوم الاثنين لاثني عشر ليلةٍ خلت من شهر ربيع الأول، وقيل لثمانٍ منه، ووافق من الشهور العجمية شهر أبريل، وذلك قبل قدوم الفيل بشهر، وقيل بأربعين يوماً، وقيل بخمسين يوماً.

ومات أبوه عنه ﷺ وهو حَمْل، وقيل: ابن سبعة أشهر، والأول الصحيح[١].

وماتت أمّه بالأبواء بين مكة والمدينة ولم يستكمل سبع سنين. وكفله جدّه عبد المطلب، إلى أن مات عبد المطلب ولرسول الله ﷺ ثمان سنين.

وبُعِث نبيّاً ﷺ يوم الاثنين لثمانٍ مضين من شهر ربيع الأوّل سنة إحدى وأربعين من عام الفيل، فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة، وقيل: خمس عشرة سنة، وقيل: عشر سنين. وثلاث عشرة أكثر وأشهَر.

وقَدِم المدينة يوم الاثنين، وهو الثامن من شهر ربيع الأوّل سنة أربع وخمسين من عام الفيل على قول الخوارزمي[٢]، ومكث بها عشر سنين.

---

(١) تراجع باقي الأقوال في: عيون الأثر لابن سيد الناس (١/ ٧٨).

(٢) هو: محمد بن موسى، أبو عبد الله، الخوارزمي: رياضي فلكي مؤرخ، كان قيماً على =

وتوفي ﷺ وهو ابن ثلاث وستين، وهذا هو الأشهر. كان ابتداء مرضه عند عائشة، واشتد مرضه في بيت ميمونة، ومُرِّض في بيت عائشة بإذن أهله، وعندها مات يوم الاثنين أوّل يوم من شهر ربيع الأوّل. ووافق موته اليوم الذي كان يدور عليها فيه. ودفن يوم الثلاثاء، وقيل ليلة الأربعاء، وكانت علّته اثني عشر يوماً.

وأمّا صفته ﷺ، فليس بالطويل البائن، ولا بالقصير المتطامن، ولا بالأبيض الأمهق ولا الآدم، ولا بالجعد القطط، ولا بالسبط، رَجِل الشعر، أزهر اللون، مشوباً بحمرة في بياض، كأنّ وجهه القمر، حسَن العنق، ضخم الكراديس، أوطف الأشفار، أدعج العينين، في بياضهما عروق رقاق حمر، حسن الثغر، واسع الفم، حسن الأنف، إذا مشى كأنه يتكفّأ، وإذا التفت التفت بجميعه[1]، كثير النظر إلى الأرض، ضخم اليدين ليّنهما، قليل لحم العقبين، كثّ اللحية واسعها، أسود الشعر، إذا طوّل شعره فإلى شحمة أذنيه[2] ومع كتفيه، وإذا قصّره فإلى أنصاف أذنيه، لم يبلغ شيب[3] رأسه ولحيته عشرين شيبة. وكان عليه الصلاة والسلام ربعة، فإذا مشى مع الطوال طالهم[4].

وأما أسماؤه ﷺ، أمّا المشتق منها فلا تُحصَى عدّةً، وأمّا المنقول عنه ﷺ توقيفاً فقد روى مالك في موطئه أنّ رسول الله ﷺ قال: **«لي خمسة أسماء: أنا محمّد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا**

= خزانة المأمون، ترجم كثيراً من الكتب اليونانية توفي بعد سنة ٢٣٢هـ. (الأعلام ٦/ ١٨٣).

(١) في (ت): جميعه.

(٢) في (ت): أذنه.

(٣) في (ت): شعر. وفي (خ): الشيب.

(٤) كتب في هامش (ت): الأمهق: هو الناصع البياض. والآدم: أسمر اللون، ومثله في الحديث الآخر: «أبيض مشرب بحمرة». الكراديس: رؤوس العظام. أدعج العينين: شديد سوادهما. رجِل الشعر: أي: الذي كأنه مُشِط، يتكسر قليلاً ليس بسبط ولا أجعد. أزهر اللون: أي: نيّره، ومنه زهرة الحياة الدنيا، أي: زينتها. واسع الفم، لأن العرب تتمدح بهذا وتذم صغر الفم. التكفؤ: الميل إلى سنن المشي وقصده.

الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»[1].

وروي عنه ﷺ أنه قال: «لي في القرآن سبعة أسماء: محمد، وأحمد، وطه، ويس، والمدثر، والمزمل، وعبد الله»[2]. وروي عنه: المقفِّي، ونبيُّ التوبة، ونبيُّ الملحمة، والمتوكِّل. وسمّاه الله رؤوفاً رحيماً.

وإذا تقررت هذه الأصول، فلنرجع إلى المعتقد المطلوب، وهو أنّ محمداً ﷺ رسول الله، فنقول: يثبت[3] هذا المعتقد بما تقدم من الطرق الأربع التي تثبت[4] بها النبوة والرسالة لمن خصه الله بها:

أمّا الطريق الأولى العامة: وهي طريق المعجزة، **فهي تُقَرَّر**[5] من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنه عليه الصلاة والسلام ادَّعى الرسالة مقرونةً بالمعجزة، وكل من ادعى الرسالة مقرونةً بالمعجزة فهو رسول الله **قطعاً**، **فهو** ﷺ رسول الله **قطعاً**.

أمّا الصغرى ـ وهو أنه ادعى الرسالة ـ فبالضرورة حسّاً للحاضر وتواتراً لغيره. وأمّا أنّ تلك الدعوى كانت مقرونةً بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر، ولغيره بالتواتر لفظاً[6] كقوله تعالى: **﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا**

---

(١) أخرجه الامام مالك في كتاب أسماء النبي ﷺ باب أسماء النبي ﷺ، والبخاري في كتاب المناقب باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ؛ ومسلم في كتاب الفضائل باب في أسمائه ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ، وفي تفسير سورة الصف؛ ومسلم في الفضائل باب في أسمائه ﷺ؛ والترمذي في السنن في الأدب باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ.

(٣) في (ت): ثبت.

(٤) في (خ): ثبتت.

(٥) في (ت): تعرف.

(٦) المتواتر اللفظي: الخبر الذي رواه جمع عن جمع بلا حصر في عدد معين على التحقيق ولا صفة مخصوصة، بل بحيث يبلغون حدّاً تحيل العادة تواطئهم على الكذب معه بشرط أن يكون مستند انتهائهم المشاهدةُ أو السماع. (المنهج الحديث في مصطلح الحديث، للشيخ مصطفى القمودي ص٤٢).

﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] الآية؛ ومعنًى[1] لغيره مما نقلته آحادٌ[2]، كنبع الماء، وتسبيح الحجر، وتكثير اليسير، ونطق الحيوانات العجم وغير ذلك. وإن كانت آحاداً فالقدر المشترك بينها متواتِرٌ فيفيد العلم قطعاً كجود حاتم.

وبالجملة، فمعجزاته عليه السلام على قسمين:

○ **باقيةٌ دائمةٌ**، يشاهدها من كان ومن سيكون: وذلك هو القرآن العظيم.

○ **وغير دائمة**: وهو ما صدر عنه ﷺ من الخوارق الفعليّة والغيوب القوليّة مما يتعلق بماضٍ أو حالٍ أو مستقبل، وهي لا تحصى عِدّةً بالتحقيق، وقد ذكر العلماء منها عدة كألفٍ ودون ذلك وأكثر من ذلك.

وقد يقال: إنّ عدد آياته على عدد الأنبياء، اقتباساً من حيث الدلالة الإشارية من قوله عليه السلام إن عدد الأنبياء «**مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً**»[3]، وفي طريق: «**مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً**»، ومن قوله عليه السلام: «**ما من نبيٍّ إلا وقد أوتي مثل ما آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً**»[4].

ومما قد اتفق عليه علماء الأمة ومحققوها أنه ﷺ أوتي خاصية كل نبيٍّ أو أفضل منها[5]، فإذاً لكل نبيٍّ خاصيّة، وتلك الخاصية أو أفضل منها قد

---

(١) المتواتر المعنوي: ما اتفق فيه جمع من الرواة الذين يؤمَن تواطؤهم على الكذب على رواية معناه الواحد بقوالب لفظية متعددة، فالمتواتر هو القدر المشترك المتفق عليه، وذلك كما إذا نقل رجل عن حاتم أنه أعطى بعيراً، وآخر نقل أنه أعطى فرساً، وآخر أنه أعطى ديناراً وهكذا، فيتواتر القدر المشترك فيه وهو البذل لأن جميع الأخبار اتفقت عليه. (المصدر السابق).

(٢) في (ت): نقلت آحاداً.

(٣) أخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار من حديث أبي أمامة الباهلي.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «ما من الأنبياء نبي إلا وقد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إليّ، وأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة».

(٥) استدل الفخر الرازي على ذلك بقوله: إنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد ﷺ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، أمره بأن يقتدي بهم بأسرهم، فيكون آتياً به وإلا يكون تاركاً للأمر، وتارك الأمر عاص، وقد بينّا أنه ليس كذلك، وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه =

أوتيها نبينا ﷺ، وعدد الخواصّ على عدد الأنبياء، وتلك الخواص معجزات، وقد ثبت أعدادها له، فمعجزاته عددها. وعددها مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، أو أكثر على الطريق الأخرى، فيخرج من ذلك أنّ معجزاته ﷺ ذلك العدد.

بل قد يقال: إن آياته لا يمكن عدّها لما قد عُلِم من أنّ كل كرامةٍ لوليٍّ هي معجزة له، وجميع الأولياء كلهم منتسبون إليه، بل وجميع الأنبياء، فالكل منه ومنسوبٌ إليه، فليس بالتحقيق كرامة ولا آية ولا خرق عادة إلا وهي له ﷺ. وهذا قد تحققه الصوفي من حيث كَشفِه من سرِّه الممتد[1] في الذوات الكاملة كلها، الماضية منها والآتية، فاعلم ذلك.

وبالجملة، فمعجزاته ﷺ[2] ترجع إلى الأقسام الثلاثة كما قلناه:

أمّا القسم الأول: وهي المعجزة الدائمة، العامّة الدلالة المختص بها آية كما نبّه عليه ﷺ بقوله: «**وإنما كان الذي أوتيته وحياً**»[3]، وهو أنه قد ثبت تحديه به ﷺ، كما قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية، وكقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية، فعجزوا عن الإتيان ولو بأقصر سورةٍ من مثله، وعَجزُهم متواترٌ؛ وَلِمَا قد ثبت من انصرافهم إلى المقارعة دون المعارضة، مع توفّر مقتضيات المعارضة فيهم من حيث قوّة الفصاحة والبلاغة، بحيث بلغوا في ذلك إلى الغاية التي تمكن في الإنسان، مع توفر دواعيهم على ردِّ دعوته وتهالكهم على ذلك، فلم يجدوا لذلك سبيلاً، وفزعوا إلى بذل مهجهم[4]، وإتلاف أموالهم، وقتل نفوسهم وسَبْي ذراريهم، ولو

= ما كان متفرقاً فيهم، فيكون أفضل منهم. (معالم أصول الدين ص١٠٩، ١١٠).

(١) في (خ): المتحد.

(٢) في (أ) و(خ): عليه السلام.

(٣) أخرجه أحمد في باقي مسند المكثرين عن أبي هريرة؛ والبخاري في فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل؟؛ وفي الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: بعثت.

(٤) في (ت): مهجتهم.

قدروا على المعارضة لعارضوا، ولَما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصدهم وسلامة مهجهم، ولو عارضوا لنُقل تواتراً لِمَا فيه من توفّر الدواعي وانتفاء[1] الموانع، ولم يكن ذلك قطعاً.

ثم إنّ أهل السنة والجماعة اختلفوا في وجه الإعجاز منه، فالجمهور على أنّ الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق[2] البشر، وإنما هي من مقدور خالق القوى والقُدَر كما تجده النفوس الإنسانية الكاملة من نفوسها، أما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم وما فطروا عليه[3]، وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة، وإحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة.

هذا، وقد اشتمل القرآن العظيم على نبأ من مضى، وخَبَر من سيأتي، وعِلْمِ ما هو كائن، وعِلم الكمال الإنساني عِلماً وخُلُقاً. وبالجملة: ما به تحصل القوّتان النظرية والعمليّة اللّذان بهما كمال المرء وحصول سعادته، إذ بذلك يحصل الكمال الدنياوي والأخروي.

وقيل: إعجازه بنظمه الغريب، المخالف لكلام العرب نظماً ونثراً.

وقيل: سلامته من الاختلاف والتناقض.

وقيل: اشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحِكم والمصالح.

وقيل: بإخباره عن المغيبات.

والحق أنّ كل واحدٍ مما ذُكِر لا يستقل بالإعجاز الدائم، وإن كان له مدخلٌ ودلالةٌ في الجملة، فالحقّ هو الأوّل مع ما انضمّ إليه كما نبهنا عليه.

وأمّا القسم الثاني: وهو الإخبارُ عن الغيوب الماضية والمستقبلة، وكلاهما قرآنٌ وسنةٌ:

أمّا الماضي، فكقصة موسى وفرعون، وقصة يوسف وأمثالها من قصص الأنبياء عليهم السلام على تفاصيلها، من غير سماعٍ من أحدٍ ولا تلقينٍ من بشرٍ كما نبّه

---

(١) في (أ): ونفي. وفي (خ): وهي.
(٢) في (خ): طور.
(٣) وأما فصحاء. . . . فطروا عليه: ليس في (خ).

عليه القرآن الكريم بقوله جلّ وعلا: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩].

وأما المستقبل، فكقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً﴾ [الفتح: ٢٠] الآية، وكقوله: ﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝﴾ الآية [الروم: ١، ٢]، إلى غير ذلك.

وأمّا السُّنَّة، فكقوله لعلي رضي الله عنه: **«تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»**(١)، ولعمّار: **«تقتلك الفئة الباغية»**(٢)، وقوله عليه السلام: **«زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها»**(٣)، وقوله: **«الخلافة بعدي ثلاثون سنة»**(٤)، وكإخباره بإهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله، وغير ذلك مما هو واردٌ في صحاح الأحاديث.

وقد اقترنت هذه الخوارق بدعوى النبوّة فتتميّز عن الكرامة، إذ ذاك(٥) هو المميِّز لها عنها كما سيأتي. واقترنت أيضاً بطهارة النفس، والأعمال الصالحة، وترك النظر في أحوال الكواكب وحركاتها والنظر في آلاتها، وبذلك تميّزت عن الكهانة والسحر والتنجيم، إذ ذاك هو المميِّز أيضاً كما سيأتي، فكانت كلها معجزاتٌ حقيقيةٌ.

وأمّا القسم الثالث: وهي الأفعال الخارقة للعادة، فذلك لا يحصى كثرةً

---

(١) ينظر في: مجمع الزوائد للهيثمي (٧/ ٢٤١).
(٢) أخرجه البخاري في الصلاة، باب التعاون في بناء المسجد؛ ومسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل.
(٣) أخرجه مسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض؛ والترمذي في الفتن، باب ما جاء في سؤال النبي ﷺ ثلاثاً.
(٤) أخرجه الترمذي في الفتن بلفظ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك». وقال: حَدِيثٌ حَسَنٌ. والإمام أحمد بلفظ: «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك».
(٥) في (أ) و(خ): ذلك.

كما نبهنا عليه، وقد فصّلت في دلائل النبوة من[١] كتب السِّير وغيرها، لكن بعضها إرهاصيّ[٢] ظهر قبل دعوى النبوة، وبعضها تصديقيّ[٣] ظهر بعدها. وهي تنقسم إلى أمورٍ ثابتةٍ في ذاته، وأمورٍ متعلقةٍ بصفاته، وأمورٍ خارجةٍ عنها راجعةٍ إلى أفعاله.

فالأول: كالنور الذي كان ينتقل في آبائه إلى أن وُلِد. وكولادته مختوناً مصروراً واضعاً إحدى يديه على عينيه والأخرى على سوءته. وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه، وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط، ورؤيته من خلف كما يرى من قدّام، ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء، ورؤيته البعيد كما يرى القريب، وككون جسمه شفافاً فلم يقع له ظل على الأرض، ولم يمنع رائياً[٤] يرى الشمس مع حيلولته.

والثاني: وهو ما يرجع إلى صفاته، وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية الكمال في ذلك، من الصدق، والأمانة، والعفاف، والشجاعة، والعدل، والحكمة، والفصاحة، والسماحة، والزهد، والتواضع لأهل المسكنة، والشفقة على الأمة، والمصابرة على متاعب الرسالة، والمواظبة على مكارم الأخلاق، وبلوغ النهاية في العلوم الإلهية، وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدنياوية، وما كان عليه ﷺ من استجابة الدعوة؛ دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله: **«اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»**[٥]، فكان بحراً وإماماً للمفسرين. ودعا على عتبة بقوله: **«اللهم سلّط عليه كلباً من كلابك»**[٦] فافترسه الأسد، وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار فساخت قوائم فرسه.

والثالث: وهو ما هو خارج عن ذاته وصفاته، كخرور الأوثان سُجَّداً ليلة ولادته، وسقوط شُرُفِ قصر[٧] كسرى، وإظلال الغمامة عليه، وانشقاق

---

(١) في (خ): في.
(٢) في (أ) و(خ): إرهاصياً.
(٣) في (أ) و(خ): تصديقياً.
(٤) في (أ) و(خ): راء.
(٥) أخرجه الإمام أحمد من مسند بني هاشم، في بداية مسند عبد الله بن عباس.
(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك.
(٧) في (أ) و(خ): قصور.

القمر، وانقلاع الشجر ماشيةً إليه، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت الجنود ودوابهم، وشبع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وحنين الجذع، وشكاية النوق، وشهادة الشاة والجمادات، وخطاب الذئب بقوله: أتعجب من أخذي الشاة وهذا محمد يدعو إلى الحق ولا تجيبونه؟ إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

الطريق الثانية مما تعلم به نبوته: وهو ما اشتمل[١] عليه من الأخلاق الحميدة، والأوصاف الشريفة، والسِّيَر المرضيّة، والكمالات العلمية والعملية، والمحاسن الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن مما يجزم العقل بأنه[٢] لا يجتمع إلا لنبي.

وكذا من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب، وعلم ما فيها من دقائق الحِكَم، عَلم قطعاً أنها ليست إلا وضعاً إلهيّاً ووَحياً سماويّاً. وكذا أنه ﷺ ظهر أحوجَ ما كان الناس إلى من يهديهم إلى طريقٍ مستقيمٍ، ويدعو إلى دينٍ قويمٍ، وينظّم الأمور، ويضبط حال الجمهور؛ لكون ذلك الزمان زمان فَترَةٍ من الرسل، وتفريقٍ للسبل، واشتعال الضلال والاشتغال بالمحال؛ فالعرب على عبادة الأوثان ووأد البنات، والفُرس على تعظيم النيران ووطئ الأمهات، والتُّرك على تخريب البلاد وتعذيب العباد، والهند على عبادة البقر والسجود للشجر والحجر، واليهود على الجحود، والنصارى حيارى فيمن ليس بوالدٍ ولا مولود، وكذا سائر الفرق بين أودية الضلال وأخبية الخبال والخيال. أفيليق بحِكمة المَلك الحقّ المبين ألا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدِّد أمر الدين!؟ هذا لا يكون. ثم إنه هل ظهر أحد يصلح لهذا الشأن ويؤسِّس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأكمل التحية والسلام؟!

الطريق الثالثة: وهي النصوص السابقة الواردة في كتب الأنبياء المنقولة إلى العرب، المشهورة فيما بين أممهم. وأشهر الكُتب المتقدمة عليه ﷺ ثلاثة:

---

(١) في (ت): نبوته لما قد اشتمل. (٢) في (ت): أنه.

ـ التوراة، وقد جاء في مواضع منها الإشارة إليه ﷺ، فمنها ما جاء في السفر الخامس: «جاء الله[1] من طور سيناء، وأشرق من ساغين، واستَعلَن من جبال فاران»[2]. يريد بذلك الإخبار عن إنزال التوراة على موسى بطور سيناء، والإنجيل على عيسى بساغين، فإنه كان يسكن من ساغين بقرية تسمى ناصرة، وأنزل القرآن على محمد ﷺ بمكة، فإن فارانَ بطريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل.

ومنها ما جاء في السفر الخامس أيضاً أنه تعالى قال لموسى عليه السلام: «إني مقيم لهم نبياً من بني إخوتهم مثلك، وأُجرِي قولي في فِيهِ، ويقول لهم ما آمُرهم به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه»[3]. والمراد ببني إخوة بني إسرائيل: بنو إسماعيل على ما هو المتعارَف، فلا يُصرَف إلى من بعد موسى من الأنبياء من بني إسرائيل، ولا إلى عيسى لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم، ولا إلى موسى لكونه صاحب شريعة مؤتنفة[4] فيها مصالح الدارين، فتعيّن محمدٌ ﷺ.

ومنها ما جاء في السفر الأول أنه تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: «إن هاجر تَلِد، ويكون من ولدها من تكون يدُه فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطةٌ إليه بالخشوع»[5].

---

(١) قال الإمام السنوسي: ومعنى «جاء الله» أي: جاء شرعه ودينه الحق من هذه المواضع على أيدي هؤلاء الرسل. . وسلم ـ وإظهار دينه على جميع الأديان وانتشاره وبقائه إلى أن تقوم الساعة. (شرح صغرى الصغرى).

(٢) التثنية الإصحاح ٣٣ العدد ٢: (جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم).

(٣) التثنية (١٨/ ١٧ ـ ٢٢).

(٤) في (خ) الكلمة غير واضحة، ولعلها مؤتلفة.

(٥) سفر التكوين (١٦/ ١١ ـ ١٢) والنص كما في ترجمة دار الكتاب المقدس: (وقال لها ملاك الرب: ها أنت حبلى فتلدين ابناً. وتدعين اسمه إسماعيل؛ لأن الرب قد سمع لمذلّتك، وإنه يكون إنساناً وحشيّاً. يده على كل واحد ويد كل واحد عليه. وأمام جميع إخوته يسكن).

وأمّا ما في الإنجيل، فمنها ما ورد في السفر الرابع عشر: «أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم بارقليط ليكون معكم إلى الأبد»[(١)]. والبارقليط هو روح القدس واليقين.

وفي الخامس عشر: «فأمّا بارقليط فروح القدس الذي يرسله أبي باسمي، هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء، وهو يذكّركم ما قلته لكم. ثم قال: وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون، حتى إذا كان ذلك تؤمنون به»[(٢)]. وقوله: باسمي، يعني بالنبوة. ومعنى البارقليط: كاشف الخفيّات.

وفي السادس عشر: «أقول لكم الآن حقاً يقيناً، إن انطلاقي عنكم خيرٌ لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم البارقليط، وإن انطلقت أُرسل به إليكم، فإذا جاء هو يفيد أهل الأرض العلم ويَدينهم ويوبِّخهم ويقرعهم على الخطيئة»[(٣)]. ثم قال: إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلّمكم ويذكركم، فإنه ليس يتكلم بدعةً من تلقاء نفسه.

وأمّا في الزَّبور، فقوله: «تقلّد أيها الجبار السيف، فإنّ ناموسك وشرائعك مقرونةٌ بهيبة يمينك، وسهامك مسنونةٌ، والأمم يخرون تحتك»[(٤)]. ولقولك قال داود عليه السلام: اللهم ابعث جاعل السنّة حتى يعلم الناس أنه بشر[(٥)].

---

(١) يوحنا (١٤/١٧).
(٢) يوحنا (١٤/٢٧).
(٣) يوحنا (١٦/٦ ـ ١٢).
(٤) المزمور (٤٥/١ ـ ٦).
(٥) وفي الزبور أيضاً يقول الله تعالى لداود عليه السلام: سيولد لك ولد أُدعى له أباً ويدعى إليّ ابناً، فقال داود عليه السلام: اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس أنه بشر. وهذا الولد الذي لداود عليه السلام على تلك الصفة المذكورة هو عيسى عليه السلام، ولم يبعث الله جاعل السنة وكاشف الغمة إلا نبينا وسيدنا محمد ﷺ، فأعلم الناس أن عيسى عبد الله ورسوله، وأنه ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وأنه ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾﴾ [مريم: ٩٢]، ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣]، وأن مولانا ـ جل وعز ـ أحد صمد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]. (شرح العقيدة الوسطى للسنوسي ص٢٨١ ـ ٢٩١).

قال في «**تلخيص المحصَّل**» عن الطوسي: «وأمثال هذه كثيرةٌ مذكورةٌ في كتب الأنبياء المتقدمين، لا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى مَلَكٍ أو نبيٍّ آخر، ولا على أن يكتمها»[1]. فتمّت الدلالة، والله هو المرشد إلى طريق الهداية.

وأما الطريق الرابعة، فذلك مخصوص بمن سبق نورُه ﷺ إلى عين بصيرة قلبه قبل أن يَصِل مسموعُ قوله إليه، فعند ذلك يحصل العلم به ﷺ وبصدقه، كما وقع لأبي بكر ﷺ في بدايته، وهو الواقع لكلِّ محقّقٍ من أولياء الله في نهايته.

وقد قال الشيخ سيدي أبو العباس المرسي[2]: والله لو خفي علَيَّ رسول الله ﷺ لحظةً واحدةً لما عددت نفسي من المسلمين. وهي عند الأشياخ محمولةٌ على رؤية المعاينة كشفاً ومشاهدةً.

وقد قال الشيخ سيدي عبد القادر الجيلاني[3]: والله ما رفع جدي قدَماً إلا وضعت قدمي موضع قدمه. يشير إلى كمال المتابعة المبني على المشاهدة.

وكذا ذكر الشيخ سيدي أبو الحسن الحرالي ﷺ قال: كنت ذات يوم في موضع صلاتي بالغداة أذكر، فنوّر[4] عليَّ، فإذا به ﷺ داخلٌ إليّ في صورةٍ

---

(١) انظر: تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي. مطبوع بحاشية المحصل (ص١٥٤).

(٢) هو: أحمد بن عمر المرسي، أبو العباس، شهاب الدين. فقيه متصوف، من أهل الإسكندرية، لأهلها فيه اعتقاد كبير إلى اليوم. وأصله من مرسية في الأندلس. توفي سنة (٦٨٦هـ). (انظر: الأعلام ١/ ١٨٦).

(٣) في (ت): الكيلاني. وهو: عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني، أبو محمد، محيي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي: مؤسس الطريقة القادرية. من كبار الزهاد والمتصوفين. ولد في جيلان سنة ٤٧١هـ، وانتقل إلى بغداد شاباً، سنة ٤٨٨هـ، فاتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة (٥٢٨هـ). وتوفي بها سنة ٥٦١هـ. له كتب، منها: «الغنية لطالب طريق الحق»، و«الفتح الرباني»، و«فتوح الغيب». (الأعلام ٤/ ٤٧).

(٤) في (ت): فغوم. وفي (خ): فغمّ.

لا يطيق أحدٌ وصفها، فقال لي: هكذا كان نبيك يستغفر إلى الإشراق، بالراء المفخمة.

وبالجملة، فقد اتفقت كلمة أولياء الله على أنّ المدد العلمي والعملي هو كله منه ﷺ، فهو الرسول المطلق، وكل من تقدم من الأنبياء والرسل فهم من حيث النيابة عنه، وقد كانت النيابة عنه قبل بعثته ووجود شخصه نبوّةً، وبعده ولايةً؛ «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»[1]، وقد ذُكر الحديث بإسقاط الكاف فافهم. وحديث الأمثال مشهور، قال ﷺ: «إني لو شئت أخبرتكم بأمثال الأنبياء من أمتي إلى آخرهم»، ثم قال: «أبو بكر مثل إبراهيم، وعمر مثل نوح»[2] إلى غير ذلك.

* * *

قال: **(وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ)**.

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أنه ﷺ خاتم النبيين. وهذا مما أجمع عليه أهل السنة، وهو أنه ﷺ خاتم النبيين.

ويقال: خاتِم، بفتح التاء وكسرها. وقد قرئ بهما في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. فالفتح بمعنى الختام والانتهاء، والمعنى أنه انتهاء النبيين، فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء. وإذا كان انتهاء النبيين كان انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي، ورفع الأعم يستلزم رفع الأخص. والكسر بمعنى أنه خَتمَهُم، أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي. وبالجملة، فيه انتهت النبوة والرسالة.

ثم هذا المعتقد ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة:

أما الكتاب، فلقوله جل وعلا: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

---

(١) أورده الزركشي في اللآلئ المنثورة (ص١٦٧)؛ وعلي القاري في الأسرار المرفوعة (ص٢٤٧) وقالا: لا أصل له.

(٢) أورده ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٤/١٦).

وأما السُّنَّة، فقد روي عنه ﷺ أنه قال: «**إن مَثَلي ومَثَل الأنبياء قبلي كمثل رجلٍ بنى داراً، فكملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنةٍ، فصار يقال ما أحسنها لو تمت. فأنا اللبنة التي تم بها بناء الأنبياء وكمل بها جمالهم**»[١]. و«**أنا سيد ولد آدم**»[٢]، وأنا أوّل الأنبياء فضلاً وآخرهم بعثاً، قد ختم بي حديثهم فلا نبي بعدي. وبالجملة، فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة.

وأمّا الإجماع، فقد اتفقت الأمة على ذلك، وأجمعوا على تكفير من ادّعى النبوة بعده ﷺ. **وهذه أدلة المحدِّث**.

وأمّا الصوفي فيقول بذلك، ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير إليه وَجدُه كما أشار إليه الشيخ المحقق سيدي أبو الحسن الحرالي، فلنذكر متحصل قوله، وحاصله: أنه قد تقرر أن النبوة إنباءٌ بوحيٍ وإعلامٌ بعلمٍ، فربَّ نبيٍّ منبَّئٍ بوَحْيٍ اقتُصِر به عليه، وربَّ نبيٍّ أُعلم بعلمٍ خاصٍّ أو بعلمٍ محيط وراء إعلامه، فذلك العلم إنباءٌ بوحيٍ خلاف علمه الخاص أو فوق إحاطة علمه. مثل ذلك أن آدم عليه السلام عُلِّم إحاطة علم الأسماء فكان بذلك نبي علمٍ، وما وراء علم الأسماء يرِد عليه وَحْيُ نبَئِه[٣] فيكون بذلك نبيَّ نبإٍ. ثم علمَ إدريس عليه السلام علم ما أحاطت به الأفلاك فما دونها من حكمة الله وحقائق مواقعها، وجعل تقاضيها من علم النجوم والآثار الأفقية، وطبائع المواليد، وتشريح الحيوان والإنسان، وتناسب أعضائها وتوازن مقاديرها وتقاضيها لأحوالها واختلافها، وتناسب المقادير في كل ذي مقدار من الكرات والسطوح والأشكال والخطوط، ومن الأصوات والألحان ونِسَب الزمان ونحو ذلك مما انضم علمه إلى علم الأسماء، فكان إدريس عليه السلام بذلك[٤] نبيَّ علم، وبما وراء ذلك نبيّ نبإٍ، فاستمرت تلك العلوم بأسرها في الخلق؛ فإن النبي عند غيبته عن شهود أمته ينقطع نبؤه ويورَث علمُه.

---

(١) أخرجه البخاري في المناقب باب ختم النبيين، ومسلم في الفضائل باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين.

(٢) أخرجه مسلم في الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ.

(٣) في (أ): ينبيه.

(٤) بذلك: ليست في (ت).

ثم أوري إبراهيم عليه السلام ملكوت السموات والأرض، فكان بذلك نبيّ علم في كلية العالم المشهود الذي هو عالم الدنيا[1] الذي بتغيره وتبدله ينقضي[2] ظهورها.

ثم لما انتهى أمر الدنيا بظهور علمها لإبراهيم عليه السلام واطلاعه على ملكوت السموات والأرض، ترقّى الأمر إلى إنزال روحٍ من أمرٍ من فوق السمٰوات والأرض، فكان افتتاح كلمة عُليا، فظهر عيسى عليه السلام من أمر الروح على ما لم يظهر عليه من قبله، وكان له فيه من المكنة ما ينفخ به في الطين فيصير من نفخه بإذن الله حياً. فعاين أهل الدنيا معاينة حاضري ما فوق السماء من أمر نَفخ الأرواح في الأجساد، وصار علم الملكوت دنيا[3] أمر الروح فيما ظهر عليه عيسى عليه السلام، فلَطف الأمر في الظاهر، وعَلَت مقاصد[4] الملة الظاهرة التي أمكنتها التوراة[5].

ثم لمّا انتهى الأمر إلى ظهور أمر الروح لعيسى عليه السلام، وهو غاية مطلوب شعور الخلق ونهاية تفطنهم، بُعِث مُحَمَّدٌ ﷺ بعثةً جامعةً لمعاني العلم بالظهور على ما هو فوق ذلك بإحاطته بكلية الكون أعلاه وأدناه وأوَّله وآخره، وكان له حظٌّ من نبوَّة كل نبيٍّ، فكان بنبوَّته الجامعة لخصوص أحوال الأنبياء بمنزلة الفطرة الإنسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان، فكانت إحاطة نبوَّته بظهور كمال كلية[6] الأمر، فلم يبق رواءه إعلام، فانجمعت طرفا سلسلة النبوَّة والرسالة فكان خاتِمها؛ لأنّ حقيقة الخَتْمِ: جَمْعُ طَرَفَي الشيء، فكان خاتماً لا نبيَّ بعده؛ إذ لا مرقى وراء أمره.

ثم لمّا كان الأمر كذلك، كان مسمًّى بمحمد لأنه بظهوره على أمر الله ظهر على سريان المدح في كل أمر الله فكان بذلك أحمد، ثم تحقق وجوده وتكرر في ذلك فكان محمَّداً بذلك اسماً وحقيقةً، وكان عبد الله لأنه لمّا لم

---

(1) في (ت): النبإ.
(2) في (خ): يقضي.
(3) في (أ): دينا.
(4) في (خ): وعلة ما قصد.
(5) في (أ): التورية.
(6) في (ت): كلية كمال.

يتعبَّد لما دون الله، لم يبق عليه حقٌّ لذي حقٍّ من دون الله لانتهائه إلى غاية أمر الله، فكان بذلك عبد الله لا ثاني له في ذلك.

ولمّا أحاطت رسالته بكلية الخلق تعين واختص، فأضيف إضافة الوصل، فكان بذلك عبد الله، ولمّا كان ﷺ جامع الرسالة كان كتابه طبق الكون فكان قرآناً، ولوفائه بحفظ رُتَب كلية الكون كان كتابه فرقاناً، ولمّا كان لسان إحاطةٍ لم يفِ بالقيام به خلقٌ من خَلق الله لأنه نبأ كلية أمر الله، حتى إن السورة الواحدة منه لمّا كان موقع الخطاب بها[1] من مدد نبئه عن إحاطة أمر الله لا يستطيعها أحد من الخلق، وإذا كان الأقل من كلام العالم لا يستطيعه من دون رتبته، فعجْزُ الخلق عن كلام الله أحق وأولى.

ثم كل ناظرٍ فيه من أيّ وجه نظره أدرك بمقتضى علومه على رتبته وجهاً من العجز فيه، إن كان فصيحاً بليغاً فمن جهة البلاغة، ومعناها: بلوغ الكلام في مطابقة إنبائه، وتسمى الفصاحة، وحسن نظم حروف كلماته، وتسمى الجزالة، وكمال انتظام كلماته وآياته ـ ويسمى حسن النظم ـ إلى أنهى[2] غاياته وأتم نهاياته. وإن كان عالماً بأخبار الأولين، فبصحة مقتضاها فيه. وإن كان حِكميّاً[3]، فبالإعلام الأتم بوجه تقاضي مرتباته.

وبالجملة، فما يكون لأحد أصلٌ من عقلٍ وحظٌّ من علمٍ أيّ علمٍ كان إلا ويجد له موقعاً في القرآن يفي له بحظ بيان علوّ مرتبة إنبائه على نهاية مُدرَكةٍ منه بمقدارٍ لا يرتاب في وقوعه فوق طور الخلق، فكان آيةً باقيةً دائمةً، لم يتفاوت في تلقيه أول سامعٍ له من آخر سامع، فكل نبيٍّ فُقِدت آيته بفَقْدِه، أو تُفقد وقت ظهورها على يديه، وآية محمد ﷺ باقيةٌ بإبقاء الله. انتهى.

* * *

(١) في (خ): موضع الخطاب لها.

(٢) في (أ): انتهاء.

(٣) في (أ) و(خ): حكيماً.

قال: (**وَأَنَّ جَمِيعَ مَا جَاءَ بِهِ حَقٌّ، دَلَّت الْمُعْجِزَةُ عَلَى صِدْقِهِ وَصِدْقِ جَمِيعِ الأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ**).

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أنّ جميع ما جاء به ﷺ حقٌّ، وأنّ المعجزة دلّت على صدقه.

أمّا أن جميع ما جاء به حقٌّ، فلأن ما جاء به هو الرسالة[1]، والرسالة حقٌّ؛ قال جل وعلا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقد تقدم ذكر البراهين على حقّية رسالته، وهو متعلق الإيمان برسالته.

وأمّا أنّ المعجزة دلّت على صدقه، فقد تقدم تقرير ذلك وبيان وجه دلالة المعجزة عليه. وقوله: «وصدق جميع الأنبياء والرسل» معطوفٌ على «صدقه». والمعنى: وعلى صدق جميع الأنبياء والرسل، وذلك مما هو مُجمَع عليه، وذلك لأن كلَّ نبيٍّ دعوى نبوّته مقرونةٌ بالمعجزة، وكل دعوى نبوةٍ مقرونةٍ بالمعجزة فهي صِدْق، فكل نبيٍّ دعواه[2] صدق.

وإنما قلنا إن كل نبيٍّ دعوى نبوته مقرونة بالمعجزة؛ إذ النبوة إنما تتقرر بذلك، وقد أخبر النبي ﷺ بتقررها، فهي ذلك. وقد قال عليه السلام: «**ما من نبيٍّ إلا وقد أوتي مثل ما آمن عليه البشر**» الحديث.

تفريع:

وإذا كان جميع ما جاء به حقّاً، فقد جاء ﷺ بحقّية الملائكة، والكتب، والرسل؛ قال جل وعلا: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وكذلك كل نبيٍّ جاء بتصديق كل نبيٍّ، فالتصديق بكل نبيٍّ واجب ضرورةً من الدين، ولا إيمان لمن أنكر واحداً من ذلك؛ قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ حَقًّا ۚ﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١].

---

(١) في (أ) و(خ): الرسالات.

(٢) دعواه: ليست في (أ) و(ت).

فمعنى الإيمان بجميع كل ذلك أن كل ما هو في علم الله نبيٌّ أو كتابٌ أو ملَكٌ فيجب الإيمان به من غير حصرٍ في عدد، إذ الحصر ربما لم يطابق، إذ لم يرد في العدد نصٌّ قطعيٌّ، فيؤدي الحصر على ذلك التقدير إلى زيادةٍ أو نقصان، فيُعتقد نبوّة من ليس بنبي، أو ينكر نبوة من هو نبي. وأمّا الحديث المذكور في ذلك فهو خبرٌ آحادٌ، إن سُلِّم صحتُه فلا يفيد إلا الظن، والظن يحتمل النقيض، وقد تقدم ذكر الحديث، وبالله التوفيق.

قال: (**وَهُوَ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّي مَعَ عَدَمِ الْمُعَارَضَةِ**).

أقول: ضمير «هو» يعود على المعجزة، وما ذكره حدٌّ لها، وقد تقدم الكلام على هذا الحدِّ وعلى بيان مفرداته وبيان احترازاته وما يخرج عنه مما يوافق المعجزة في الجنس، وهو الخارق للعادة.

تتميم:

لا شك أن الذي يشارك المعجزة في كونه خارقاً أشياءَ كثيرةً، كالكرامة والإرهاص وغير ذلك من السحر وغيره، وقد تقدم الكلام على الإرهاص، وبقي أشياءُ هاهنا، منها ما الإيمانُ بها واجبٌ كالكرامة؛ إذ إنكارها بدعةٌ، ومنها السحر وما أشبهه، فلا بد من الكلام على ذلك. وبالجملة، فالخوارق العادية على أربعة اقسام:

- معجزة.
- وكرامة.
- وإعانة.
- وإهانة.

ووجه الحصر أن يقال: الخارق: إمّا أن يكون مقروناً بدعوى النبوة أم لا:

- **الأول**: معجزة.
- **والثاني**: إما أن يكون مقروناً بتقوى الله عِلماً وعملاً أم لا:
  - الأول: الكرامة.

● والثاني: إما أن يكون مقروناً بالفِسق أم لا:

* الأول: الاستدراج.

* والثاني: المعونة.

وقد علم بذلك تحديد كلٍّ منهما وتمييزه عن غيره. أمّا المعجزة، فقد تقدم الكلام على حقيقتها. وأمّا الكرامة، فمذهب أهل السنة والجماعة ـ إلا ما نُقِل عن الأستاذ الإسفراييني ـ أنها حقٌّ. والكلام عليها يرجع إلى أمرين:

ـ **الأول:** فيما تتميز به.

ـ **الثاني:** في جوازها ووقوعها.

أمّا ما تتميز به، فقيل: إن المعجزة مقرونةٌ بالتحدي، والوليُّ لا يتحدّى. وقيل: المعجزة يكون مقصوداً إظهارها، بخلاف الكرامة فالمقصود إخفاؤها. وقيل: الكرامة لا تكون من جنس ما تحدى به النبيُّ ـ كإحياء الموتى وانقلاب الأعيان كانقلاب العصا حية ـ، بل تكون من غير ذلك الجنس كإجابة الدعوة.

والصحيح عند إمام الحرمين والقاضي وجماعة المتأخرين أنّ الفرق هو المقارنة بدعوى النبوّة كما أفاده التقسيم، وأنّ الصحيح جواز تحدِّي الوليّ على ولايته، إلا أنّ ما يتحدَّى به هل يدل على ولايته قطعاً أم لا؟ والصحيح أنه يدل ظنّاً لا قطعاً، بخلاف النبي؛ لِمَا تقدم من وجه دلالة المعجزة.

والصحيح أيضاً أن الكرامة يصح أن يكون مقصوداً إظهارها من الولي، وكذلك الصحيح أن تكون من جنس المعجزة؛ فإن الوليَّ إنما صحت له تلك الكرامة من أجل متابعته لنبيِّه، فتلك علامةٌ على صدق نبوّته ورسالته، ولذلك قيل: إن كل كرامةٍ لوليٍّ فهي معجزة لنبيِّه[1]. فعلى هذا، كل ما صحَّ أن يكون معجزةً للنبيّ صحَّ أن يكون كرامةً للولي، وعلى هذا جمهور أهل السنة، إلا ما ثبت اختصاصُه به كالكتاب المبين لنبينا ﷺ.

---

(١) في (ت): للنبي.

أمّا الأمر الثاني، وهو الجواز والوقوع، فأمّا الجواز فهو مقطوع به؛ إذ هو أمرٌ لا يَلزَمُ من فَرْضِ وُقوعِه مُحَالٌ؛ إذ هو فِعْلٌ ممكنٌ، والفاعل قادرٌ على كل شيء. ولا يكون ممتنعاً لغيره؛ إذ الأصل عدم الغير. وأيضاً ما يتوهم أنه ممتنعٌ له، فهو ما قدمناه من الالتباس بالمعجزة، وقد تقدم تمييزها[1] عنها.

وأمّا الوقوع، فهو من وجهين:

ـ **الوجه الأول**: من جهة النص، كقصة مريم عليها السلام عندما ولدت[2] عيسى عليه السلام، وأنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ الآية [آل عمران: ٣٧]، وكقصة أصحاب الكهف ولَبْثهم في الكهف سنين بلا طعامٍ ولا شرابٍ. وقصة آصف بن برخيا من إتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف.

لا يقال: الأوّل إرهاصٌ لنبوّة عيسى، أو معجزةٌ لزكريا، والثاني معجزةٌ لمن كان نبيّاً في زمن أهل الكهف، والثالث لسليمان عليه السلام.

لأنا نقول: سياق تلك القصص يدل على أنّ ذلك لم يكن لقصد تصديقٍ في دعوى النبوة، بل لم يكن لزكريا عِلْمٌ بذلك ولذلك استفهم، على أنّا لم نَدَّعِ إلا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوّة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبي. وكونها إرهاصاً لا يضرّنا لأن الإرهاص كما تقدم التنبيه عليه لا ينافي أن يكون كرامةً له.

ـ **الوجه الثاني**: ما تواتر معنًى ـ وإن كانت تفاصيله آحاداً ـ من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين وهلمّ جرّاً إلى قيام الساعة؛ إذ لم تزل طائفةٌ من هذه الأمة قائمةً على الحق إلى قيام الساعة، وذلك كإخبار أبي بكر رضي الله عنه بما في بطن زوجته، وكرؤية عمر على المنبر جيشَه بنهاوند حتى قال: يا سارية الجبل، وسمع سارية ذلك، ودوران الرحى في بيت عليٍّ من غير مدير لها، وشرب خالد السم من غير أن يضره.

وبالجملة، فعدد الكرامات لا يحصى من سائر أولياء الله، فإنكار ذلك بهتٌ

---

(١) في (ت): تميزها.

(٢) في (أ) و(خ): عند ولادة.

وشقاوةٌ في الأصل، كما وقع من أهل البدع والأهواء من المعتزلة وغيرهم.

قال سعد الدين: وإنما أنكرت أهل البدع والأهواء[1] ذلك إذ لم يشهدوا من أنفسهم ذلك، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيءٍ مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يمزّقون أدميتهم ويمضغون لحومهم ولا يسمّونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم إلا[2] في عدد آحاد المبتدعة، قاعدين تحت المثل السائر: أسمعتهم سبّاً وراحوا بالإبل. ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واصطفاء الحقيقة، فلم يُتَعجَّب من إنكارهم، وإنما العجب من بعض أهل السنة حيث قيل له فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية، وفي ذلك اليوم بعينه رأوه بمكة، قال: إن من اعتقد جواز ذلك يكفر.

والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي، سئل عما يحكى أن الكعبة كانت[3] تزور ولياً من أولياء الله، هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة والجماعة[4].

تنبيه:

لا شك أن الكرامة مخصوصةٌ بالولي كما قلناه، والولي: من قامت به الولاية، والولاية مرجعها عند أهل السنة والجماعة إلى المعرفة بالله بحسب الطاقة الإنسانية، والمواظبة على طاعته، مع الاجتناب عن المعاصي والتعرض للانهماك في اللذات والشهوات.

هذا حده عند ما عدا الصوفي، وأمّا الصوفي فيقول: الولاية على قسمين:

- ولايةٌ عامةٌ: وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٧].

---

(١) في (أ) و(خ): الأهواء والبدع.   (٢) إلا: ليست في (أ) و(خ).

(٣) كانت: ليست في (ت).

(٤) راجع: شرح المقاصد للتفتازاني، مبحث الولي (٥/ ٧٥).

• وخاصّةٌ: وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٦٢].

ومرجع ما تقدم من التفسير إلى ما هو ظاهرها ووجهها العام، وأمّا هي في نفسها وحقيقتها فهي: إقامةُ الحقِّ عَبدَهُ في أمره لما[١] أولاه من إحاطةٍ علميةٍ ذاتيةٍ أو صفاتيةٍ. وقد تكلمنا على حقيقة الولي وأقسامه في **«رسالة الشأنين»**[٢]، فمن أراد معرفة ذلك فليطالعها.

ثم اعلم أنّ أهل السنة والجماعة من الصوفي وغيره اتفقوا على أنّ الولي لا يبلغ درجة النبي؛ لما اشتمل عليه النبيُّ من وصف الولاية والزيادة بخاصيَّة النبوَّة، وأنّ الولي وإن بلغ في معرفته أنهى مبلغٍ يكون للإنسان فلا يسقط بذلك التكليف عنه، وأن **من اعتقد إسقاط التكليف فهو كافر**.

نعم، الوليُّ قد تغلب عليه حالة تسمى عند القوم بالانجذاب، ومن قامت به وغلبت عليه يعبَّر عنه بعقلاء المجانين، فأمثال هؤلاء حيث يفعلون ما هو خارج عن القانون الشرعي ليس لأنّ التكليف الشرعي[٣] سقط عنهم لكمال معرفتهم، بل لأنهم من قبيل المجانين الذين لا تكليف عليهم شرعاً؛ لفَقْدِهم العقلَ الذي هو شرطٌ في التكليف، وهو العقل الذي يُدرَك به وجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، وحسن المستحسنات، وقبح المستقبحات بالحسن والقبح الشرعيين أو غيره، ولا يلزم من فَقْدِ ما به إدراكُ ذلك ـ الذي مرجعه إلى ظاهر الدنيا وما دون الفلك ـ فَقْدُ ما به إدراكُ[٤] ما هو فوق ذلك مما يرجع إلى تنزّل أمر الله وإدراك حقائق أسمائه وتأثرات متعلقات صفاته، فاعلم ذلك.

وبقي بعدُ مسألةٌ، وهي أنّ النبي اجتمعت فيه الولاية والنبوّة، فأيهما

---

(١) في (ت): فيما.

(٢) وهي: رسالة الشأنين: شأن الربّ البدئي، وشأن العبد العَودي. توجد منها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم: ١٥٣٤٣.

(٣) الشرعي: ليست في (أ) و(خ).

(٤) ذلك الذي مرجعه.... إدراك: ليس في (أ).

أفضل، نبوته أم ولايته؟ اختُلف في ذلك، فمنهم من رجَّحَ النبوّة لأنها واسطة بين الحقِّ والخَلق في قيام مصالحهم في الدارين، مع ما في ذلك من شرف مشاهدة الملَك وسماع خطاب الربِّ، ومنهم من رجَّحَ الثاني لِمَا في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في[1] غاية الكمال، بخلاف ولاية غير النبي، فاعلم ذلك.

ولا ينبغي إطلاق: النبوة أفضل أم الولاية؛ لِمَا في ذلك من الإيهام، بل لا بد من تقييده[2] بالإضافة كما قلناه. وقد نبّه على ذلك محققو أهل التصوف، فاعلمه.

وأمّا الاستدراج، وهو المسمى بالإهانة، فهو على قسمين:

- فمنه ما يكون على طريق السحر.
- ومنه ما لا يكون على طريقه، كما نقل من بعض أحوال مسيلِمة الكذاب، وما يقع على يد الدجال[3].

وأمّا السِّحر، فالكلام على حدِّه ووقوعه. أما حدّه، فالسحر ـ كما قال سعد الدين ـ: هو إظهارُ أمرٍ خارقٍ للعادة من نفسٍ شريرةٍ خبيثةٍ بمباشرةِ أعمالٍ مخصوصة، يجري فيها التعليم والتقليد[4].

فقوله: «إظهارُ أمرٍ خارقٍ للعادة»، ظاهره أنه خارق للعادة في نفس الأمر، وهذه مسألة قد اختلف فيها، والصحيح أنه خارق باعتبار القوة الخيالية وما يبدو في النظر، لا باعتبار نفس الأمر؛ قال الله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦].

وقوله: «من نفسٍ شريرةٍ خبيثةٍ» يُخرِج ما كان من نفسٍ غيرِ شريرةٍ، وبهذا التقييد يتميز السحر عن المعجزة والكرامة والمعونة.

---

(١) في: ليست في (أ) و(ت).　　(٢) في (أ) و(خ): التقييد.
(٣) وما يقع على يد الدجال: ليس في (ت).
(٤) شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٧٩).

وقوله: «بمباشرة أعمالٍ مخصوصةٍ يجري فيها التعليم والتقليد»[1]، يُخرِج ما كان استدراجاً وليس بسحرٍ كما نبّهنا عليه.

ثم إن تلك الأعمال المخصوصة، على ما حصل بالاستقراء كما نبّه عليه الإمام فخر الدين بن الخطيب في **«ملخَّصه»** و**«شرح الإشارات»**، بل وفي **«التفسير»** وفي كتابه المسمى بـ**«السر المصون»**، وذلك أنّ تلك الأعمال راجعةٌ بحسب متعلقها إلى أنواعٍ ثلاثةٍ:

- النوع الأول: مرجعه إلى مزج القوى الفلكية بالقوى العنصرية، وهو المسمى بالطلسمات.

- الثاني: راجع إلى أفعال في الأجسام العنصرية.

- الثالث: راجع إلى أعمال فلكية فقط، وهو المسمى بتَنزُّلِ الروحانيات.

وأكثرهم يجعل العمل المتعلّق بالعناصر سحراً فقط، وأمّا ما عدا ذلك فليس عندهم[2] من قبيل السحر، وأهل العلم يرون أنّ ذلك كله من قبيل السحر.

وأمّا الوقوع: أمّا جوازه، فلما تقدم من أن ذلك أمرٌ ممكنٌ، وأنه لا يمتنع عقلاً أن الله ﷻ يفعلُ أشياء عند نَفْثِ شخصٍ وعَقْدِه وتصويره؛ إذ هو جل وعلا فاعلٌ لما يشاء، قادرٌ على كل شيء. وأمّا الوقوع، فقد ثبت نصّاً قرآناً؛ قال الله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] إلى قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾، [البقرة: ١٠٢]، وفي الآية إشعار بالوقوع، وبأنّ المؤثِّر هو الله جل وعلا.

وقد ثبت سنَّةً، وهو ما روي أنه ﵇ سُحِرَ حتى مرض ثلاث ليال، فنزلت سورة الفلق رقيةً من ذلك، وكذا ما روي أن جاريةً سحرت عائشة، وكذا عبد الله بن عمر سُحِر فتوكعت يده، أي: اعوجت.

---

(١) والتقليد: ليس في (ت).

(٢) عندهم: ليست في (أ) و(ت).

لا يقال: لو صحّ السحر لأضرّت السَّحرة بجميع الأنبياء والصالحين، وحصّلوا لأنفسهم المُلكَ العظيم، وكيف يصح أن يُسحَر النبي وقد قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿وَلَا يُفۡلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيۡثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]، وكانت الكفرة يعيبون النبي بأنه مسحور، مع القطع بأنهم كاذبون؟!

لأنا نقول: ليس الساحر يوجد في كل عصرٍ وفي كل مكان، ولا ينفذ حكمه في كل أوان، وليس له يَدٌ في كل شأن، والنبيُّ معصومٌ من أن يهلكه الناس أو يوقعوا خلَلاً في نُبوَّته، لا أن يُوصِل ضرراً ما إلى بدنه، والكفار حيث أطلقوا عليه مسحوراً أرادوا بذلك أنه مجنونٌ أُزيل عقله بالسحر حيث تَرَك دينهم.

تتميم:

مما يقع الانفعال عنه، وخصوصاً التغيير بمرضٍ أو تَلفٍ: العَيْنُ. وقد قال ﷺ: «**العين حق**»[1]. ومرجع العين هو أن يكون لبعض النفوس خاصية بحيث إذا استحسنت شيئاً لحقته الآفة.

أمّا ثبوت العين ووقوعها، فيكاد أن يجري مجرى المشاهدات لما وقعت به التجربة. وقد جاء عنه ﷺ أنه قال: «**العين تُدخِل الرَّجلَ القَبرَ والجَملَ القِدْرَ**»[2]. وتكملة ذلك مما يتعلق بصب الماء على المعين من وضوء المعيان، وهل يجب ذلك أم لا مسطور في كتب الفقه، إذ هو من الفروع فلينظر ثمّة.

وأمّا المعونة، فالكلام عليها أيضاً جوازاً ووقوعاً يؤخذ مما تقدم، فلا نطوّل بذكره.

* * *

قال: (**وَأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مِنَ الكَبَائِرِ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَبَعْدَهَا، وَفِي تَبْلِيغِ الوَحْيِ وَالفَتَاوَى، وَمِنَ الصَّغَائِرِ بَعْدَ النُّبُوَّةِ مُطْلَقاً، خِلَافاً لِمَنْ**

---

(١) أخرجه البخاري في الطب، باب العين حق.

(٢) لم أقف عليه.

جَوَّزَهَا عَلَيْهِمْ سَهْواً، بِخِلَافِ مَا قَبْلَهَا فِي السَّهْوِ لَا مُطْلَقاً[1] عَلَى الأَصَحِّ).

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أن الأنبياء معصومون. والكلام على هذا المعتقد يرجع إلى أمور:

- **الأول:** في مفهوم العصمة.
- **الثاني:** في أسبابها العادية.
- **الثالث:** في متعلقها.
- **الرابع:** في وقتها.

الأمر الأول: في مفهوم العصمة.

أمّا مفهومها، فالعصمة لغة: المَنْعُ، ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٤٣] أي: لا مانع. واصطلاحاً، قيل: مَلَكَةٌ نفسانيةٌ تَمْنَعُ من الفجور والمخالفة[2]. وقيل: صفةٌ توجب امتناع عصيان موصوفها. وإلى هذا الحدِّ يرجع كلام الشيخ ابن عرفة، ومن ثَمَّ مَنَع اتصاف غير النبيِّ والملَك بها؛ إذ الحكمُ بالامتناع[3] إنما هو لهما، لا لغيرهما.

والصواب أنّ اختصاص النبي والمَلَك إنما هو بوجوب العصمة، وعلى ذلك الاختصاص وجب الحكم بالامتناع، وعلى هذا لا يمتنع عروضها لغيرهما. وقد نص الإمام في «**الإرشاد**» أن العصمة والتوفيق[4] بمعنى واحدٍ[5]، والتوفيق يعرض لغيرهما، فكذلك ما في معناه.

---

(١) لا مطلقاً: ليس في (خ).

(٢) قيل... المخالفة: ليس في (أ) و(ت).

(٣) في (أ) و(ت): في الامتناع.

(٤) **وَحَقِيقَةُ التَّوْفِيقِ**: هُوَ خَلْقُ القُدْرَةِ عَلَى الطَّاعَةِ فِي مَحَلِّ العَبْدِ مُوَافَقَةً لِأَمْرِ الرَّبِّ. وَالهِدَايَةُ مِثْلُهُ. (حقائق التوحيد، للثعالبي).

(٥) قال إمام الحرمين: العصمة هي التوفيق بعينه، فإن عمّت كانت توفيقاً عامّاً، وإن خصّت كانت توفيقاً خاصاً. (كتاب الإرشاد ص٢٥٥).

وأمّا المحدّث، فيرى في العصمة قريباً مما تقدم؛ إذ نظره فيما يسمعه ويعلمه من اللغة.

وأمّا الصوفي، فالعصمة عنده[1]: كون العبد بحيث يكون كل ما يظهر عليه من الأمر الإلهي من الأفعال والأقوال والتروك تكويناً، هو عَيْنُ ما يتعلق به الأمرُ الإلهيُّ منه تكليفاً. فعنده كلّ من وجبت له العصمة فجميع ما يصدر عنه موافق لأمر الله، وكل ما هو موافق لأمر الله فهو طاعة، ومحالٌ عنده أن يكون غيرها بالوجه الذي يقال فينا، وإن أطلق عليه الربُّ ـ جل وعلا ـ خلاف ذلك فهو من حيث مرتبةٍ ما، ومقامٍ ما، إبقاءً لوصف البشرية، وإظهاراً لجلالة الربوبية، فتنبَّه لذلك.

الأمر الثاني: في أسبابها العادية.

أمّا أسبابها الحقيقية: فمحض فضل الله وكمال عنايته. أما العاديّة، فمجموع:

- العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي.
- ومساعدة القوة العَمَلية للقوة العلمية.
- وتتابع الوحي والبيان.
- والتنبيه عتباً عند تَرْكِ الأولى.

الأمر الثالث: في متعلقها.

وهي المخالفات. والمخالفات أربعة:

- ما يخالف المعارف الاعتقادية.
- وما يخالف الأقوال الحقيّة، كالصدق والوفاء بالعهد.
- وما يخالف الأفعال الحسنة.
- وما يخالف الأخلاق المرضية

والجميع يرجع إلى قسمين: صغائر، وكبائر. والصغائر على قسمين:

---

(١) في (ت): وأما الصوفي فيقول العصمة.

صغائر خسة، وغيرها. وكلٌّ من الجميع يكون سهواً أو عمداً.

الأمر الرابع: في وقتها.

وذلك ما قبل النبوَّة وما بعدها.

تنبيه:

اعلم أن الشرائع على قسمين، منها ما لا يقبل نسخاً ولا تبديلاً: وهي الضروريات المتقررة حكمها من رسالة آدم عليه السلام إلى انقضاء أمد التكليف من عالَم الدنيا، وإلى ذلك الإشارة بقوله جل وعلا: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ [الشورى: ١٣] الآية، ومرجع ذلك إلى الإقرار بحق الربوبية، والقيام بموجب العبودية، مع الحفظ على ما يتوقف عليه ذلك، من حفظ الشخص ووجود النوع؛ قال جل وعلا: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة: ٣٢] الآية، فكلٌّ مخاطب بما تقرَّرَ قبله من الشرع الذي لا يقبل نسخاً، وإن اختلفت الأحوال بحسب الأزمان والصور العَمَلِيَّة بحسب ذلك. وبهذا التنبيه يندفع ما استشكله القاضي عياض على ما قبل النبوّة، حيث قال: «تصور المسألة كالممتنع، فإن المعاصي إنّما تكون بعد تقرر الشرع؛ إذ لا يُعلَم كون الشيء معصية إلا من الشرع»[(١)].

إذا تقررت هذه الأصول، فاعلم أن أهل السنة والجماعة اختلفت[(٢)] طرق النقل عنهم في هذا المعتقد على ثلاث طرق:

- **الطريق الأولى**: طريق المصنِّف في هذه العقيدة، ومتحصّلها أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر مطلَقاً، أي عَمْداً وسَهواً، قبل النبوة وبعدها إجماعاً، ومعصومون في تبليغ الوحي والفتاوى كذلك، ومن الصغائر بعد النبوّة مطلقاً على الأصح، وفي السهو قولان. وأمّا قبلها، فعمداً متفق عليه، وفي السهو قولان، والأصح الجواز.

---

(١) انظر: كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض (ص٤٩٠).

(٢) في (أ) و(ت): اختلف.

- **الطريق الثانية**: طريق الآمدي في «**الأبكار**»، يحكي الاتفاق على السهو مطلَقاً[1]، وعلى العَمْدِ في ما قبلها. وهذا في غاية الضعف.

- **الطريق الثالثة**: طريق إمام الحرمين وغيره، وهي طريق المصنف في مختصره: أمّا الكبائر عمداً وتعمُّدُ الكذب فمتفق عليه[2]، وفي غير عمده قولان: الجمهور، وقول للقاضي. وأمّا الصغائر، فأمّا الخسة منها فمعصومون منها مطلقاً، وأمّا غيرها عمداً فقولان، وسهواً بلا خلاف.

والصواب من هذه الطرق طريق المصنف في هذه العقيدة، وهي طريق صاحب «**الطوالع**»[3] **واختيار الشهرستاني**[4] **والقاضي عياض وأهل التصوف**.

ثم الدليل على ذلك: أمّا ما كان منها مُجمَعاً عليه في جميع الطرق، وهو تبليغ الأحكام والفتاوى والكبائر بعد البعثة وصغائر الخسّة والإصرار على غيرها، فالإجماع كافٍ في ذلك حجةً بعد دلالة المعجزة على الصدق في التبليغ مطلقاً.

وما نقل عن القاضي[5] في غاية البعد، بل هو خطأٌ إن ثبت النقل عنه بذلك. لكن القاضي عياض قد نقل الوفاق على ذلك، قال: وإنما الخلاف في الدليل، فالجمهور بالعقل من حيث دلالة المعجزة، والقاضي بالسمع[6].

وأمّا الفتاوى، فالأكثر ينقل الإجماع على ذلك كما نقله المصنف هنا،

---

(١) أي: الاتفاق على جواز صدور المعاصي سهواً قبل النبوة وبعدها، وتجويز صدورها عمداً قبل النبوة. راجع: أبكار الأفكار (٣/ ٧٦).

(٢) «أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعاً». (الإرشاد، لإمام الحرمين ص٣٥٦).

(٣) أي: طوالع الأنوار للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي. قال فيها: وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقاً، وجوزوا الصغائر سهواً (ص٢٠٩).

(٤) راجع: نهاية الإقدام في علم الكلام (ص٢٤٨).

(٥) راجع مثلاً نقل الآمدي عن القاضي الباقلاني في: أبكار الأفكار (٣/ ٧٧).

(٦) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ص٤٨٨).

وإن كان هو في مختصره ـ وكذا الآمدي ـ يحكي الخلاف في السهو فيه، إلا أنه لا بدّ أن ينبّهوا على ذلك، ولا يُقَرُّون عليه.

وأمّا ما فيه الخلاف، فهي صغائر غير الخسة بعد النبوة، والسهو في غيرها قبلها. وأمّا بعدها، فالإجماع على العصمة من الكبائر عمداً وسهواً. وما نقله الآمدي في غاية البعد والخطأ؛ لمعارضته لطريقٍ غيره المقطوع بصحتها.

والحاصل من الدليل على عصمتهم من ذلك، بل من الجميع مطلَقاً، هو أنه لو صدر منهم الذنب لحَرُمت متابعتهم، والتالي باطلٌ، فالمقدَّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّ الذنب مطلوبُ الترك إجماعاً، وكل ما هو مطلوب الترك إجماعاً تحرُم المتابعة فيه إجماعاً، فينتج: الذنب تَحرُم المتابعة فيه إجماعاً.

وأما بيان بطلان التالي، فلأنّا مأمورون باتباعهم، وقد قال جلّ وعلا: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وبالجملة، لو صدر منهم ذنبٌ لرُدَّت شهادتهم، واستحقوا العذاب، واللّومَ، والذمَّ، وعدم نيل العهد، وكانوا غير مخلصين؛

- أمّا ردّ الشهادة، فلقوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ [الحجرات: ٦] الآية.
- وأمّا العذاب، فلقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ﴾ [الجن: ٢٣] الآية.
- وأمّا استحقاق اللّوم، فلقوله جلّ وعلا: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢].
- وأمّا الذم، فلقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ [البقرة: ٤٤].
- وأمّا عدم نيل العهد، فلقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

• وأمّا عدم الإخلاص، فلأن المذنب غاوٍ، ولا شيء من المخلص بغاوٍ، وكلّ نبيٍّ مخلصٌ إجماعاً.

وهذه الأدلة أكثرها في غاية الوضوح.

وأمّا ما تمسك به المخالف لهذا المعتقد من هذه الطريقة من الظواهر، فليس فيها دليل؛ إذ هي مُأوَّلَةٌ، وتأويلُها في غاية الوضوح، وكل ذلك مبسوطٌ في الكتب المطوّلة.

وهذه الطريق الذي عليه المصنف يكاد أن يكون علماء الأمة[1] في هذه الأعصار لم يختلفوا في ذلك، ولا تجد أحداً منهم ـ والحمد لله ـ يقول بقول من تقدم. حتى لو بدا شيءٌ من ذلك على أحد، ولو كان منصوصاً لبعض أهل السنة، لحكموا بتأديبه، إن لم يكفِّروه، والله ولي التوفيق.

وأمّا المحدِّث، فيستدل بما تقدم.

وكذلك الصوفي، ويزيد بأنّ الأنبياء عليهم السلام مظاهر الإنباء[2] الإلهي لسائر العباد، وكلٌّ من القول والفعل والترك إنباءٌ عن ما في ضمائرهم، وما في ضمائرهم إنباءٌ عن الشأن الإلهي، فلو صدر عنهم ما ليس موافقاً لذلك الإنباء لبطل المقصود؛ إذ لم يُعلَم من غيره ما يكون مُنبئاً عن ذلك إلا بإنباء، فإمّا أن يكون من نوع ما قبله فيلزم الدور أو التسلسل، أو لا فخلاف المعتاد من سنة الله.

والحاصل أنّ الأنبياء عليهم السلام ألسنة الحقِّ[3] وآلة خبره، وخبره معصومٌ، فالنبي معصومٌ[4]، وهو المطلوب. قال عليه الصلاة والسلام: **«فإن الله يقول على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»**[5].

تفريع وتتميم:

من شروط النبوّة عند أهل السنة والجماعة من حيث كمال العصمة:

---

(١) في (ت): علماء الأمصار.
(٢) في (خ): سقطت من الأصل وكتب في الهامش بخط الصحح: الشأن.
(٣) في (أ) و(خ): للحق.
(٤) فالنبي معصوم: ليس في (أ).
(٥) أخرجه مسلم في الصلاة، باب التشهد.

• الذكورية؛ لقوله جل وعلا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم﴾ [يوسف: ١٠٩]. وعلى هذا فلا تكون مريم نبيّة، وهو قول أكثر أهل السنة.

• وكمال العقل.

• والذكاء.

• والفطنة.

• وقوّة الرأي.

• والسلامة من كل ما ينفّر مما يوجب ثلماً في النسب أو غيره، كالفظاظة.

• والسلامة من العيوب المنفّرة كالبرص والجذام، ومِن كل ما يخل بالمروءة، ومن كل ما يخل بحكمة البعثة.

* * *

قال: **(وَأَنَّهُمْ أَفْضَلُ مِنَ المَلَائِكَةِ عَلَى الأَصَحِّ)**.

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة.

وهذا المعتقد يرجع إلى مطالب:

- **الأول**: ما هو الملَك.
- **الثاني**: وجوب الإيمان بثبوتهم ووجودهم[1].
- **الثالث**: في عصمتهم.
- **الرابع**: في أفضليتهم ومفضوليتهم.

أمّا المطلب الأوّل: وهو ما هو الملَك، فاعلم أنه قد اختلف العلماء في إثبات المجرَّد، ونعني بالمجرَّد: ممكناً ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيّز. فمن أهل السنة من نفى ذلك، وهم أكثر الأشاعرة والمحدِّث، ومنهم من أثبته،

---

(١) بثبوتهم ووجودهم: ليس في (خ).

وهم بعض الأشاعرة كأبي حامد، والراغب[1]، والحليمي[2] وجميع المحققين من الصوفية. ومنهم من توقف كالمقتَرح وفخر الدين في بعض كتبه. فعلى القول الأول، الملائكة: أجسامٌ لطيفةٌ نورانيةٌ، تظهر في صورٍ مختلفةٍ، وتقدر على أفعالٍ شاقةٍ لا يقدر عليها البشر. وأمّا على القول الآخر، فالملَك عندهم: مجرَّدٌ مخصوصٌ بظهور الخير ودوام الذكر.

وبالجملة، فهم عند الجميع عبادٌ مُكرَمون مواظبون على الطاعة[3] ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة؛ أمّا الأنوثة، فمنعَها الإجماعُ وصريح القرآن لقوله جل وعلا: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، وأما الذكورة، فلعدم السمع بذلك.

وأيضاً لو كانوا ذكوراً لكان لهم إناث؛ عملاً بالمعتاد والحكمة في حق غيرهم، ولو كان لهم إناثٌ فإمّا من جنسهم، وذلك باطلٌ، وإمّا من غيرهم فأبيَن.

ومن الناس من جوّز وصفهم بالذكورة، وتمسك بإجراء الأوصاف والأحكام، وليس الكلام في إجراء الأحكام اللفظية، وإنما الكلام في الاتصاف بالمعنى الذي كان به الذِّكر ذَكراً لغةً.

وأمّا المطلب الثاني: وهو ثبوتهم ووجوب الإيمان بذلك، فذلك معلومٌ من الدين ضرورةً، وذلك أجلى من أن يُستَدلّ عليه، وقد قال جلَّ وعلا:

---

(١) هو: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل أصبهان سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالامام الغزالي. توفي سنة (٥٠٢هـ). من كتبه: «الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«جامع التفاسير». (انظر: الأعلام ٢/ ٢٥٥).

(٢) هو: الحسين بن الحسن بن محمد الشافعي، أبو عبد الله، القاضي. أحد فقهاء الشافعية، كان رئيس أهل الحديث في بلاد ما وراء النهر. توفي سنة (٤٠٣هـ) في بخارى. من أشهر تصانيفه: المنهاج في شعب الإيمان. (الأعلام ٢/ ٢٣٠).

(٣) في (أ): الطاعات.

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ . . .﴾ الآية [البقرة: ٢٨٥] الآية، وعنه ﷺ: «**الإيمان أن تؤمن بالله**»[1] الحديث.

وأمّا المطلب الثالث: وهو العصمة، فقد اتفق أهل السنة والجماعة على أنهم معصومون؛ قال جلّ وعلا: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وقال: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

وأمّا المطلب الرابع: وهو الأفضلية، ففي ذلك طرقٌ ثلاثٌ:

ـ **الطريق الأولى**: طريق المصنف وجماعةٍ: قَصرُ الخلاف على الأنبياء والملائكة، وأنّ الأنبياء أفضل على الأصح من الملائكة كيف ما كانت علويةٌ أو سفليةٌ، والأصح[2] هو قول الجمهور من الأشاعرة وأهل الحديث والتصوف، وغير الأصح هو[3] قول الباقلاني والفخر في بعض كتبه[4].

ـ **الطريق الثانية**: طريق الآمدي وكذا البيضاوي: قَصْرُ الخلاف على الملائكة العلوية، وأمّا الملائكة السفلية فلا خلاف أنّ الأنبياء أفضل. وظاهر ذلك أنّ الخلاف حتى في نبيّنا عليه الصلاة والسلام، وهو ظاهر احتجاجهم كما في «**الأبكار**» وغيرها بقوله جلَّ وعلا: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾﴾ [التكوير: ١٩ ـ ٢٢]. قالوا: وَصَفَ النبيَّ ﷺ بقوله: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾﴾ [التكوير: ٢٢] فقط، فلو كان هو أفضل من جبريل أو مساوٍ له في صفات الكمال لكان الاقتصار في وصفه ﷺ على ذلك بعد وصف جبريل بما وصفه به غضّاً من منصبه، وهو ممتنع. فقد جعلوه ﷺ كما ترى محلّاً لاحتجاج المخالف، لكن نقَل فخر الدين وكذلك الأُبِّي الإجماعَ على أنه ﷺ أفضل من غيره على الإطلاق من غير خلاف، وإنّما الخلاف في غيره.

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) في (أ): والأول.
(٣) هو: ليست في (خ).
(٤) انظر مثلاً: كتاب معالم أصول الدين للفخر الرازي (ص١٠٦)، حيث قال: «المختار عندي أن الملك أفضل من البشر، ويدل عليه وجوه...»، وساق بعض الأدلة على ذلك.

ـ **الطريق الثالثة**: طريق النسفي في عقيدته. وهو أن رُسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامّة البشر من المؤمنين، وعامّة البشر من المؤمنين أفضل من عامة الملائكة. أمّا الطريق الأولى، فمتحصَّلُها أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة[1]. وقيل بالعكس في غير نبيّنا ﷺ.

أمّا دليل الأصح، فمن وجوه:

ـ **الأوّل**: أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام تعظيماً له لِمَا له من الأفضلية عليهم، بدليل إباية إبليس عن السجود، وتعليله بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، فلولا فَهْمه أنّ السجود[2] كان للمزيّة التي من أجلها أُمِرَت الملائكة لمّا احتج بذلك. وبدليل قوله جل وعلا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، فنبّه على الخصوصية، وقد تقدم تقريرها. وإذا ثبت أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة كانت الأنبياء كلهم كذلك؛ إذ لا قائل بالفرق.

ـ **الثاني**: أن آدم علّم[3] الملائكة، والمعلِّم أفضل من المتعلِّم. أمّا أن آدم معلِّم لهم فلقوله تعالى: ﴿أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم﴾ [البقرة: ٣٣] الآية، وأما أنّ المعلِّم أفضل فظاهر.

فإن قيل: وإن كان آدم علّمهم الأسماء، فلهم علومٌ أخر من اللوح المحفوظ وغيره، فلم تحصل الأفضلية في العلم، فلا أفضلية لجواز اختصاص كلٍّ بعلمٍ!؟

قيل: سياق الآية يدل على أنّ المقصود إظهارُ ما خفي عليهم من أفضلية آدم عليه السلام التي بها كان خليفةً، ورفْعُ ما توهَّموا[4] فيه من النقصان، بدليل قوله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٣٣] الآية.

ـ **الثالث**: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ

---

(١) أما الطريق... الملائكة: ليس في (ت).
(٢) وتعليله... السجود: ليس في (ت). (٣) في (خ): معلم.
(٤) في (ت): توهموه.

﴿عِمْرَانَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣]، اقتضت الآية فَضلَ آدمَ ونوحٍ وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين، والملائكة من العالمين، لكن أخرج غير الأنبياء بالإجماع، فبقي معمولاً به في الأنبياء.

ـ **الرابع**: أنّ طاعة البشر أشقّ لمدافعة المانع، وما كان أشقّ كان ثوابه أعظم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال أحمزها»[(١)]، أي أشقّها، ولقوله: «**أجرك على قدر نَصَبك**»[(٢)] وما كان ثوابه أعظم كان أفضل.

واعلم إن كان المقصود من المسألة الظهور، فهذه الأدلة ظاهرة في ذلك، وإن كان المقصود القطع فهذه الأدلة بالإنصاف لا تفيده. لكن المسألة علميةٌ اعتقاديةٌ، وكل مسألةٍ علميةٍ اعتقاديةٍ فالمطلوب فيها القطعُ، فعلى هذه تستشكل هذه الأدلة من حيث ذلك المطلوب، إلا أن يقال: إن الظواهر إذا تظافرت على شيءٍ واحدٍ أفادت القطع به.

وأمّا المحدِّث، فهذه أدلته.

وأمّا الصوفي فيقول: إن هناك مقامين:

ـ **الأول**: مقام الأفضلية.

ـ **والثاني**: مقام الشرف.

وذلك أنّ من كان أجمعَ لكمالات مراتب الكون بحيث تكون فيه خواصّ كمالات الكون كان أفضل، ومن كان أبعد من شوائب التركيب وأقرب للبساطة كان أشرف، ففرقان[(٣)] بين الأفضلية والشرف. وعلى هذا فالأنبياء عليهم السلام أفضل؛ لاختصاصهم بمرتبة الأفضلية التي هي جمعيّة الكمال، وإلى ذلك

---

(١) الحديث ذكره الملا القاري في الموضوعات الكبرى (ص١٢٣)؛ والزرقاني في مختصر المقاصد (ص١٢٤) وخلاصته عند الأول أنه لا أصل له، أو له أصل موضوع، وعند الثاني لا يعرف.

(٢) أخرجه الحاكم في المناسك برقم (١٧٣٣).

(٣) في (أ): بفرقان؛ وفي (خ): تفريقاً.

الإشارة باليدين في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وللملائكة الشرف من حيث بساطة ذواتهم.

وأيضاً، الفضلُ بحسب العلم بالله، والأنبياء ﷺ أعلم بالله من الملائكة. وإنما كان الفضل بحسب العلم بالله؛ إذ الفضل إمّا بحسب العلم نفسِه، وإمّا بحسب الثواب، وأيّاً ما كان فالفضل بحسب العلم؛ إذ من المعلوم قطعاً أنّ العبادة بحسب العلم، بل زيادة العلم بالله هو نفس العبادة، وأمّا أنّ الأنبياء ﷺ أفضل عِلماً، فلأنّ العلم بحسب التجليات الأسمائية، فمن كانت تجلياتُ الأسماء عليه أكثر كان أعلَم، والأنبياء ﷺ أكثر تجليات؛ لأنّ الأنبياء تجلّى عليهم ولهم بما يقتضي الأكوان الجسمانية من حيث عالَم الخَلق، وبما يقتضي الأنوار الروحانية من حيث عالَم الأمر، وأمّا الملائكة فليس التجلي عليهم إلا من حيث الأنوار الروحانية فقط، وذلك معلوم.

وإنما كان كثرة التجليات تقتضي[1] أفضلية العلم لأنّ كثرة التجليات تعطي العلم من وجوه تلك التجليات، والعلم من وجوهٍ أقوى من العلم من أقل من تلك الوجوه، فافهم.

وكيف تكون الملائكة أفضل من الأنبياء والملائكة من أجل ابن آدم خُلِقوا، فضلاً عن الأنبياء منهم؟! يقول جلّ وعلا كما ثبت في بعض الكتب السماوية: ابنَ آدم! خلقتك وخلقت كل شيءٍ من أجلك. وقال جلّ وعلا: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠] فاعلم ذلك.

وأمّا متمسّكُ المخالِف فوجوه، أقواها قوله جلّ وعلا: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، ووجهها عندهم أنّ معنى الآية: لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو أرفعُ منه درجةً، كقولك: لا يستنكف من هذا الأمر الوزيرُ ولا السلطان، بشهادة علم البيان وأساليب الكلام.

(١) في (أ) و(ت): تعطي.

والجواب أنّ الكلام سيق لردّ مقالة النصارى ودعوى ما ادّعوه في عيسى عليه السلام مما لازمُه الترفّعُ عن العبودية والنبوّة إلى الألوهية لشبهةِ أنه روح الله وُلد بلا أبٍ، ولكونه يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى[1]. ومعنى الآية على ذلك التقدير: لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى - وهو الولادة بلا أبٍ والقدرة على ما لا يقدر عليه نوع البشر - وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أمّ، ويقدرون على ما هو غير مقدورٍ لعيسى.

وقوله جلّ وعلا: ﴿لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ﴾ [الأنعام: ٥٠]، ووجه الدلالة أنّ هذا الكلام إنما يحصل إذا كان الملَك[2] أفضل.

والجواب أنه إنما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي وُعدوا به، والمعنى على ذلك التقدير: إني لست بملَك حتى تكون لي القدرة على إنزال العذاب بإذن الله كما كان لجبريل عليه السلام، ولا يقتضي ذلك الأفضلية. هذا من جهة السمع.

وأمّا من جهة العقل، فأقواها هو أنّ أعمالهم الموجبة للثواب أكثر لطول زمانهم، وأدوَم لعدم تخلل الشواغل، وأقوم لسلامتها من مخالطة الضدّ، وعلومهم أكمل وأكثر لكونهم نورانيِّين يشاهدون اللوح المحفوظ.

والجواب أنّ هذا لا يمنع كون الأنبياء أكثر ثواباً لجهات[3] أُخَر، كقهر المضادّ والمنافي، وتحمل المشاغب والمشاق ونحو ذلك. وأمّا كون علومهم أكثر لأجل ما ذكر، فلا نسلِّمه لجواز أن يكون لهم - بل هو واقعٌ - من العلم بالله ما هو أفضل من ذلك العلم.

وأما دليل الطريق الثالثة وهي طريقة النسفي، فأمّا[4] أنّ رسل الملائكة

---

(١) زاد في (خ): بإذن الله.

(٢) ووجه الدلالة. . . الملك: ليس في (خ).

(٣) في (خ): بالجهات.

(٤) في (ت): أما.

أفضل من عامة البشر من المؤمنين[1] فبالإجماع، بل ذلك ضروريٌ، وأمّا تفضيل رُسُل البشر على رُسُل الملائكة، فلِمَا تقدم من الوجوه[2]، وأمّا تقديم عامة البشر على عامة الملائكة، فلأنّ الإنسان المؤمن يحصِّل الفضائل والكمالات العلمية والعمليَّة مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية والأغراض الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك أنّ العبادات واكتساب الكمالات مع هذه الشواغل أشقّ وأجهد وأدخل في الإخلاص، فتكون بهذا أفضل.

تتميم:

قد اتفق أهل السنة والجماعة على أنه ﷺ أفضل الخلق، أمّا على الملائكة فلِمَا تقدّم من الإجماع على النقل الصحيح، وأمّا على الأنبياء والرسل فلوجوه:

- **الأول**: قوله جل وعلا: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، دلّت الآية على أنّ هذه الأمّة خير الأمم، وخيرية الأمّة إنما بخيرية نبيِّها، فيكون ﷺ خير نبيٍّ، وهو المطلوب. وأيضاً قوله ﷺ: «**أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ**»[3].

لا يقال: يخرج من العموم آدم؛ إذ لم تكن سيادةٌ له عليه بهذا الحديث.

لأنّا نقول: ترك ذِكْر آدمَ أدباً، والمقصود التعميم؛ إذ المقصود من بني آدم هذا الجنس الإنساني. أو نقول: ثبتت بهذا سيادته على إبراهيم وموسى وعيسى، وليس هو بأقوى سيادةً منهم، فهو سيّد الجميع، وهو المطلوب.

وأيضاً الكامل على قسمين: إمّا أن يكون كاملاً في نفسه فقط غير مكمِّلٍ لغيره، أو مكمِّلا لغيره، والثاني أفضل؛ ثم ما به تكميل الغير هو العلم والعمل، وأفضل مراتب العلمِ العلمُ بالله، وأفضل الأعمال الطاعة له، فمن

---

(١) من المؤمنين: ليس في (أ) و(خ).

(٢) وأما تفضيل. . .الوجوه: ليس في (ت).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في الزهد، باب ذكر الشفاعة.

كان لهذين أقوى تحصيلاً وإفادةً كان أفضل، ولا شك أنه ﷺ أقوى في هذين الشأنين؛ إذ هو ذو الكلمة الجامعة والرسالة المحيطة، وبدليل ما ظهر في أمّته وانتشر فيهم من العلم بالله والعبادات الجامعة لعبادة العالَم كلّه على ما تشير إليه الصلاة والحج وغير ذلك مما لم يكن لغيرهم ولا في غيرهم.

والحاصل أنه ﷺ مختصٌّ بأعلى الكمال والتكميل، وكل من هو مختص بأعلى الكمال والتكميل فهو أفضل، فهو ﷺ أفضل. وهذا البرهان لِمِّيٌّ[1]؛ إذ وسَطُه عِلَّةٌ في العِلْمِ والوجود معاً، وتحقيق مقدِّماته ما بسطناه.

وأمّا المحدِّث، فأدلته ما تقدم من السمع.

وأمّا الصوفي، فيقول بما تقدم، ويزيد بأن يقول: المفيدُ من كلِّ الوجوه أعلى من المستفيد من كل الوجوه، وهو ﷺ المُفيد من كل الوجوه؛ إذ هو ﷺ من نوره امتدت الأنوار، وقد قال عليه السلام: «أوّل ما خلق الله نوري، ومن نوري خلق كل شيء»[2].

والأنوار على قسمين: طبيعيةٌ، وروحانيةٌ. والروحانية على قسمين: علومٌ، وأخلاقٌ. ولا شك أنه ﷺ ذو العلم المبثوث منه إلى الخَلْق، وذو الخُلُق المبثوث منها إليهم كذلك، ولذلك قال جلَّ وعلا: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤]. وإلى هذا الإمداد الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وإليه الإشارة بقوله: «أنا

---

(١) البرهان اللمي: هو الاستدلال بالعلة على المعلول، وبالمؤثر على الأثر. وسمي لمّيّاً لكونه يفيد لمّية الحكم، أي: ثبوته، وأنه لِمَ كان. (انظر: التعريفات، للجرجاني ص١٠٤).

(٢) قال السيوطي في تخريج أحاديث شرح المواقف للشريف الجرجاني: لا يحضرني بهذا اللفظ، لكن في مسند ابن عمر المدني عن ابن عباس أن قريشاً كانت نوراً بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بألفي عام، يسبح ذلك النور وتسبح الملائكة بتسبيحه، فلما خلق الله آدم أبقى ذلك في صلبه. قال رسول الله ﷺ: فأهبطني الله إلى الأرض في صلب آدم وجعلني في صلب نوح وقذف بي في صلب إبراهيم، ثم لم يزل ينقلني من الأصلاب الكريمة والأرحام الطاهرة حتى أخرجني من بين أبوي لم يلتقيا على سفاح قط (ص٣).

عيسوب الأرواح»[١] أي: أصلها، و«**كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد**»[٢] وبالجملة فهو صاحب الوسيلة، والدرجة الرفيعة، والمقام المحمود، وكل ذلك يُنبِئ عن اختصاصه بسرٍّ المبدئية للجميع.

وقد نبّه ﷺ على خاصيته التي لم يعلمها على الحقيقة إلا الله بقوله عليه الصلاة والسلام: «يا أبا بكر، والذي بعثني بالحق لم يعلمني حقيقة غير ربي»[٣] فاعرف ذلك. ومن أجل هذه الفضيلة سألَ أولو العزم من الرسل كإبراهيم وموسى الحقَّ ـ جلَّ وعلا ـ أن يجعلهم من أمّته.

* * *

قال: **(وَأَنَّ المَعَادَ البَدَنِيَّ حَقٌّ، بِمَعْنَى جَمْعِ الأَجْزَاءِ بَعْدَ تَفْرِيقِهَا، أَوْ بِمَعْنَى إِعَادَتِهَا بَعْدَ إِعْدَامِهَا)**.

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به أنّ المعاد البدني حقٌّ. ثم هو بمعنى جَمْع الأجزاء بعد تفريقها، أو بمعنى إعادتها بعد إعدامها. وهذا المعتقَد يرجع إلى ما هو جائز في أفعاله. ثم هو ـ أي المعاد ـ مما عُلِم من دينه ﷺ بالضرورة. والكلام على هذا المعتقد من طرفين:

ـ **الأول**: في إثباته.

ـ **الثاني**: في كونه بعد إعدامٍ أو بعد تفريقٍ.

أمّا الأوّل، فالمعاد على قسمين: روحاني، وجسماني[٤]. وقد اختلف أهل السنة والجماعة[٥] في أنه جسماني فقط أو روحاني وجسماني[٦]، فمن

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) أخرجه الترمذي في المناقب عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ مَتَى وَجَبَتْ لَكَ النُّبُوَّةُ؟ قَالَ: «وآدم بين الروح والجسد». قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وأحمد في مسنده عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَتَى جُعِلْتَ نَبِيّاً؟ قَالَ: «وآدم بين الروح والجسد».

(٣) لم أقف عليه.

(٤) أما الأول... وجسماني: ليس في (ت).

(٥) والجماعة: ليس في (أ) و(خ).

(٦) وجسماني: ليست في (خ).

قال إنه جسماني فقط بناءً على أنّ الروح هي الحياة القائمة بالبدن، فليس ثمَّ إلا الهيكل المشهود المتصف بالحياة، وما يتبع الحياة والروح والنفس راجع إلى الحياة، وهذا قول القاضي والقلانسي[1]. والجمهور على أنه جسماني وروحاني، وذلك إمّا على[2] أن الروح مجرَّدٌ على من يقول به كما تقدم، وإمّا على القول بأنّ الروح جسمٌ نورانيٌ لطيفٌ سارٍ في البدن كسراية النار في الفحم، وسيأتي الكلام على الروح بعد. والحاصل أن المُعاد هو الجسم والروح، وإن اختلفوا في تلك الروح ما هي. ثم الكلام في الجواز والوقوع.

أمّا الجواز، فهو ضروري عند جميع العقلاء إن كانت الإعادة بعد التفريق، وأمّا إن كانت بعد الإعدام فعليه اتفق أهل السنة والجماعة وأكثر العقلاء والحذاق من غيرهم.

والدليل على الإمكان أنه أمرٌ لا يلزم منه[3] محال لذاته، وذلك ظاهرٌ قطعاً، ولا لغيره؛ إذ الأصل عدمُ الغير، ومن ادّعاه فعليه به، وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن.

وأيضاً، فإنّ المعاد مثل المبدأ، بل هو عَيْنُه؛ لأنّ الكلام في إعادة المعدوم، ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقتٍ ممتنعاً في وقتٍ؛ للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات.

وأيضاً، المعدوم الممكن قابلٌ للوجود ضرورةً، فالوجود الأوّل الحاصل في الابتداء إن أفادَهُ زيادةَ استعدادٍ لقبول الوجود ـ على ما هو شأن سائر القوابل من تحصيل ملَكةِ قبول الاتصاف لأجل حصول التناسب[4] بالفعل ـ فقد صارت قابليتُه للوجود ثانياً أقرب وإعادتُه على الفاعل أهون، ويمكن أن تكون إلى هذا[5] الإشارة بقوله جلّ وعلا: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ

---

(١) هو: أحمد بن عبد الرحمٰن بن خالد، أبو العباس القلانسي: كان من متكلمي أهل السنة، وهو من المعاصرين للإمام أبي الحسن الأشعري، توفي سنة (٣٥٥هـ).

(٢) على: ليست في (ت).

(٣) في (خ): عليه.

(٤) في (أ): المناسب.

(٥) في (أ) و(ت): هذه.

﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]؛ وإن لم يُفِدْه زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا يَنقصُ عن ما هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الأوقات، وذلك هو المطلوب.

وأمّا الوقوع، فهو معلوم بالضرورة من هذا الدين، وقد صرّح بذلك القرآن في مواضع لا تعدّ، أمّا البدني فكقوله جلَّ وعلا: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، وقوله جلَّ وعلا: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، وقوله[1]: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة: ٣، ٤]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ۝٤٤﴾ [ق: ٤٤]، ﴿۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ۝٩﴾ [العاديات: ٩] إلى غير ذلك من الآيات، وفي الأحاديث أيضاً كثرةٌ لا تحصى.

وبالجملة فكثرة الآيات والأحاديث الدالة على ذلك معلومة ضرورةً. وخُصَّ رسول الله ﷺ بالبيان لهذا وكَثْرَةِ التفصيل له والتعريض بالمُنكِر له لكونه ﷺ آخِر الأنبياء، وليس بينه وبين الساعة نبيٌّ، فلذلك ظهر اعتناء الشريعة المحمَّدية به.

وأمَّا الدليل على إعادة الأرواح، فكقوله جلَّ وعلا: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وقال: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وقال: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] كل ذلك إشارةٌ إلى الروحاني. وكذا ما ورد من الأحاديث في أرواح الشهداء وأرواح المؤمنين من كونها في حواصل طيرٍ خضرٍ[2]، وفي طريق: «في صور طيرٍ في قناديل من نورٍ معلقةٍ تحت العرش»[3].

---

(١) وقوله: ليس في (ت) و(خ).

(٢) أخرجه الدارمي في الجهاد، باب ما يتمنى الشهيد من الرجعة إلى الدنيا.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح مسلم: أَرْوَاحُهُمْ فِي جَوْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ لَهَا قَنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ تَسْرَحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ. (أخرجه في الإمارة، باب بيان =

وأمّا الطرف الثاني: وهو هل الإعادة بعد إعدامٍ أو بعد تفريقٍ، اختلف أهل السنة في ذلك، فمن قائلٍ: إن ذلك بعد إعدامٍ، ومن قائلٍ: إنه بعد تفريقٍ.

والحق التوقفُ، وهو اختيار إمام الحرمين حيث قال: «يجوز عقلاً أن تُعدَم الجواهر ثم تعاد، وأن تبقى وتزول أعراضُها المعهودة ثم تعاد هيئتُها، ولم يَدُلّ قاطعٌ سمعيٌّ على تعيين أحدهما، فلا[1] يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد تركيبها على ما عُهِد، ولا يستحيل أن يُعدَم منها شيء ثم يُعاد، والله أعلم»[2]. وهذا الذي مرَّ عليه المصنف في هذه العقيدة، حيث أشار إلى القولين بالترديد بـ«أو» ومن غير ترجيح.

احتج الأوّلون بوجوه:

- **الأول**: الإجماعُ على ذلك قبل ظهور المخالفين، ورُدَّ بالمنع.

- **الثاني**: قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه، وإلا لم يكن هو الأوّل والآخر، ولا يكون ذلك بعد يوم القيامة وِفاقاً فيكون قبلها.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى: هو مبدأُ كلّ موجودٍ وغايةُ كل مقصودٍ، فلا يتعين ما ذكرتموه في الآية محملاً[3].

وبالجملة، فليس المراد أنه آخر كل شيءٍ بحسب الزمان؛ للاتفاق على أبديَّة الجنة وما فيها.

- **الثالث**: قوله جلَّ وعلا: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فإن المراد به الانعدام، لا الخروج عن كونه منتفعاً به لأنّ الشيء بعد التفريق يبقى دليلاً على الصانع، وذلك من أعظم المنافع[4].

= أن أرواح الشهداء في الجنة).

(١) في (أ) و(خ): ولا.

(٢) انظر: كتاب الإرشاد للجويني ص٣٧٤.

(٣) في (أ) و(ت): مجملاً.

(٤) وذلك من أعظم المنافع: ليس في (أ).

والجواب أنّ اسم الفاعل حقيقةٌ في الحال، فمعنى «هالِك» الحالي أنّ جميع الممكنات في حدِّ ذاتها هالكةٌ، بمعنى لا وجود لها إلا بالنظر إلى الموجِد لها، وأمّا بالنظر إلى ذاتها فهي عدم.

ـ **الرابع**: قال جلّ وعلا: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، والبدء من العدم، فكذا العود.

والجواب أنّا لا نسلم أنّ بدء الإنسان كان إخراجاً من العدم صِرفاً، بل كان جَمعاً وتركيباً على ما يُشعِر به قولُه جلّ وعلا: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ولهذا يوصف كون البدء مرئيّاً مشاهَداً كما قال جلّ وعلا: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ﴾ [العنكبوت: ١٩].

ـ **الخامس**: قوله جلّ وعلا: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦]، والفناءُ: هو العدم.

والجواب المَنْعُ، بل الفناءُ: خروج الشيء عن صفته التركيبية التي بها الانتفاع. ولو سلِّم كون الفناء بمعنى العدم فيُحمَل على العدم الذاتي الحالي الذي هو للممكن من ذاته؛ عملاً بترجيح الحقيقة على المجاز الذي هو العدم المستقبل ـ وإن كان الأوّل بالقوة والثاني بالفعل ـ لما في ذلك من إبقاء اللفظ على حقيقته في الجملة.

واحتج القائلون بأنّ حَشْرَ الأجساد إنما هو جَمْعٌ بَعد تَفريقٍ، لا بإيجادٍ بعد إعدامٍ، بوجوه:

ـ **الأول**: ما أخبر الله به عن إبراهيم في قوله جلّ وعلا: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية، وكذلك قوله جلّ وعلا: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] إلى قوله: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: ٢٥٩]، وكقوله جلّ وعلا: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، وكقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩] بَعْد ما ذكر بدء الخَلق من الطين على وجهٍ يُرَى ويُشَاهد، كما قال: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى

ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].
ولِمَا ثبت في الصحيحين من الرجل الذي لم يعمل خيراً قط، الحديث(١).

والجواب أنها لا تنفي الإعدام وإن لم تدلَّ عليه، وإنما سيقت لكيفية الإحياء بعد الموت والجمعِ بعد التفريق لأنّ السؤال وَقع عن ذلك، وذلك لا ينافي الإعدام. ثم هي معارَضة بما سبق من الآيات المشعرة بالإعدام والفناء.

وأمّا المحدِّث، فحالُه لا يخرج عن أحد القولين؛ إذ الأدلة السمعية متعارِضة، وهو لا يخرج عن أدلة السَّمع، خصوصاً في هذه المسألة.

وأمّا الصوفي فيقول: لا شك أن صور(٢) الممكنات بالنسبة إلى الإنسان على قسمين:

- خيرٌ أو وسيلةٌ إليه، ونيلُ ذلك لذّةٌ وكمال.

- وشرٌّ أو وسيلةٌ إليه، ونيل ذلك ألم.

وكل منهما غير متناهٍ؛ إذ مرجع ذلك إلى صور(٣) الممكنات، وهي غير متناهية. ثم إن الله ـ جل وعلا ـ خَلَق الإنسان على هيئةٍ بحيث يكون قابلاً لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواهُ تعلُّقاً بها ليحصل كماله، وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه(٤) غير متناهية؛ إذ هي راجعةٌ إلى صور(٥) الممكنات التي لا تتناهى، وصور(٦) الممكنات التي لا تتناهى لا يمكن حصولها دفعةً؛ إذ حصولها دفعةً يقتضي حصولَ ما لا يتناهى في الوجود دفعةً، ولا في زمانٍ متناهٍ وإلا لزم حصول ما لا يتناهى في ما يتناهى، وكل ذلك محال، ونيل تلك الكمالات لا بدّ أن يحصل لهذا النوع الإنساني قطعاً؛ عملاً باستعداده، ولأنه لو لم يحصل:

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ۚ﴾؛ ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه.
(٢) في (خ): شؤون.
(٣) في (خ): شؤون.
(٤) تعلقاً بها... تقتضيها قواه: ليس في (ت).
(٥) في (خ): شؤون.
(٦) في (خ): وشؤون.

ـ فإمّا أن يكون لأنّ[1] ذلك الحصول ممتنعاً، وهذا باطل وإلا انقلب الممكن محالاً، ونحن نقطع بإمكان ذلك.

ـ وإمّا لعدم تمكُّنِ الفاعِلِ المختار من ذلك، وهذا أيضاً محال؛ لِمَا تقرَّر من أنه ـ جلّ وعلا ـ على كل شيءٍ قديرٍ، وأنّ مقدوراته لا تتناهى.

ـ وإمّا لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك، فذلك أيضاً باطل؛ لأن القبول التام داخل تحت تلك المقدورات الكمالية، ولأن ما يتوقف عليه الكمال كمالٌ، وهو موقوفٌ على مجرَّد القبول، وذلك حاصلٌ للإنسان نجده من نفوسنا.

ثم من المعلوم قطعاً أنّ هذا التركيبُ البدنيُّ الكائن في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات، لا من جهة انقضاء المدة، ولا من جهة المزاحم المضادِّ، فاقتضت الحِكمةُ الإلهية، وأعطت الشواهدُ الوجدانية، وحققت القواطعُ السمعية أن لا يكون ذلك إلا مع تركيبٍ آخرٍ أبديٍّ مناسبٍ لتحصيل تلك الكمالات الأبدية في زمانٍ يسع تلك الممكنات، وذلك هو عَوْدُ الأبدان إلى الصور الآدمية الأوّلية في الأزمان المسماة بالدار الأخراوية.

ولقد أحسن مالك رضي الله عنه بإشارته حيث قال: الفاني لا يرى الباقي، وإنما يُرَى الباقي بالباقي. وتنبّه لقوله جل وعلا: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] الآية.

ثم جُعلت الدنيا مميِّزة لأحَدِ[2] الاستعدادين، إمّا لاستعدادِ نَيْلِ الخيرات، وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته، وإمّا لاستعداد نيل الضدِّ، وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته.

وإنما كان كلٌّ من المعرفة والجهل يعطي ذلك لأنّ نور المعرفة إذا حصل أفاد تنوير جملة الإنسان، وظلمة الجهل إذا حصلت أفادت ظلمة جملة[3]

(١) في (ت): لازم.
(٢) لأحد: ليست في (خ).
(٣) في (ت): جميع.

الإنسان، والنور مناسبٌ لنور الجنة، والظلمة مناسبةٌ لظلمة النار، فاعلم ذلك.

وأمّا أن تلك الإعادة وحصول ذلك التركيب الذي تكون به[1] هذه الكمالات هل هو بعد إعدام أو بعد تفريق، فالكل ممكنٌ، ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملاً على كلٍّ من ذلك، وبيان ذلك يطول، والله الهادي.

تنبيه:

اعلم أن المراد بالإعادة البدنية إنما هو الأجزاء الأصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر إلى آخره، لا الأجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينمو بها البدن زيادةً، أو تذهب من المرض فيذبل بها البدن نقصاناً. وإلى تلك الأجزاء الأصلية[2] الإشارة بقوله ﷺ: «**كل ابن آدم يفنى إلا عَجْبُ الذَّنَبِ، منه خُلِق ومنه يركب**»[3].

وبهذا[4] يندفع ما قيل: لو أكل إنسانٌ إنساناً فإمّا أن يعادَا معاً أوْ لَا، والكل باطلٌ؛ إمّا لإحالته، أو مخالَفته إجماعكم من أن جميع بني آدم يعادون، فيقال: المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاءه الأصلية، وأمّا ما زاد على ذلك هو أصلٌ من غيره، فيعاد إليه فيعود له؛ إذ كلٌّ محفوظ عليه أصلُه، يُخرِجُه ويَرُدُّه إليه: ﴿ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [النمل: ٢٥].

لا يقال: الأجزاء الأصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت، مع أنّ المعلوم قطعاً بالإجماع هو أنه لا بد أن تكون الإعادة على الهيئة التي فارق عليها الإنسان الدنيا.

لأنا نقول: الأجزاء الأصلية هي المعادة، لكن القادر المختار كما أنه بقُدرَته مَدَّ مقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية، فهو ـ جلّ وعلاـ قادرٌ

---

(١) في (خ): له.

(٢) في (ت): وإلى ذلك الإشارة.

(٣) أخرجه البخاري في التفسير، باب ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾﴾؛ ومسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين.

(٤) في (ت): وبذلك.

على أن يُمِدَّ مقدارَه يوم القيامة بأجزاء أخرى اختراعية حتى تحصل الهيئة.

فإن قيل: الشيءُ مع شيءٍ غيرُه مع شيءٍ آخر، وعلى ما ذكرتم لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق، بل هو مثله لا عينه، مع أن الإجماع على إعادة العين.

قلنا: هو مثله من حيث المقدار، عينُه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية، وهو المراد بالعينِيَّة؛ إذ لو لم يُرَد بالعينية ذلك لم يكن المعذَّب والمنعَّم هو عَيْنُ الإنسان المفارق، بل مثله لِمَا ثبت أنّ الكافر يكون ضرسه في النار كجبل أحد، وأنّ المؤمن يدخل الجنة على طول أبيهم آدم عليه السلام، طوله ستون ذراعاً في السماء. وذلك كله متفق عليه بين أهل السنة.

وبهذا التحقيق صحّ ما يوجد من إطلاق بعض أهل السنة ـ كحجة الإسلام وعز الدين ـ من أنّ المُعادَ مثل البدن، مع اتفاق أهل السنة على أنّ المعاد هو بدن الإنسان بعينه، فإنّ المراد بذلك البدن عيناً هو البدن المركّب من الأجزاء الأصلية الباقية من أوّل تعلق الروح إلى انفصالها في الدنيا، والمراد بالمثل هو البدن المركّب من تلك الأجزاء الأصلية مع الأجزاء[1] المزادة عليه الاختراعية، فلا تعارض. فقد تلخص من هذا التحقيق أمرُ المعاد، وارتفع عنه[2] الإلباس، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

* * *

قال: **(وَأَنَّ أَرْوَاحَ أَهْلَ السَّعَادَةِ بَاقِيَةٌ مُنَعَّمَةٌ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَأَرْوَاحَ أَهْلَ الشَّقَاوَةِ بَاقِيَةٌ مُعَذَّبَةٌ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ)**.

أقول: يريد أنّ ممّا يجب الإيمان به أحوالُ الأرواح في البرزخ. والكلام على هذا المعتقد يرجع إلى طرفين:

ـ **الطرف الأول**: في الروح وحقيقته.

ـ **الطرف الثاني**: في حالها بعد فراق البدن.

---

(١) مع الأجزاء: ليس في (ت).
(٢) عنه: ليست في (ت).

أمّا الطرف الأوّل، فالروح لغة يطلق والمراد به الريح، كما في قوله:

قف بالديار التي لم يعفها القدم بلى وغيّرها الأرواح والدِّيَم[1]

ويطلق الروح والمراد به النفس.

ويطلق الروح على النوراني الكائن بلا جسد، ويقال روحاني.

وقد يطلق الروح على الانبساط، ومنه: رجل أروَح، إذا كان صدر قدمه منبسطاً، قيل: ومن ثَمَّ سميت الريح روحاً لانبساطها.

ومدار هذه الإطلاقات على أنّ الروح بإزاء اللطيف المنبسط، ولا شك أنّ الروح الإنساني كذلك، فلذلك سمته العرب روحاً. وقد يقال: روح الشيء: خلاصته وأعلا ما فيه.

ثم إنّ الروح يطلق في لسان الشرع على معانٍ:

- فقد يطلق على القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢].

- وعلى جبريل: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣].

- وعلى عيسى كما في قوله جل وعلا: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُۖ﴾ [النساء: ١٧١].

- وعلى باطن الإنسان، الذي هو الإنسان على الحقيقة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾ [الإسراء: ٨٥].

وبالجملة، فهناك عبارات على ما هو باطن الإنسان: وهي[2] الروح، والنفس، والقلب، والعقل، واللبُّ. وقد تردَّد نظر العلماء في ذلك، هل هي مترادفة ترجع إلى معنًى واحد، أو هي[3] مختلفة؟

والحاصل أنّ حقيقة الروح قد اختلف العقلاء فيه، وكثرت أقوالهم في ذلك، حتى قيل: إن فيها ثلاثمائة قول، والمتحصل من ذلك لأهل السنة والجماعة أقوالٌ ثلاثةٌ:

---

(١) هذا البيت هو للشاعر زهير بن أبي سلمة، أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء.

(٢) في (ت): وهو.

(٣) هي: ليست في (ت).

ـ **القول الأول**: أن الروح جسمٌ نورانيٌ لطيفٌ، سارٍ في البدن كسريان النار في الفحم، والماء في الورد، أجرى الله العادة حياةَ البدن باتصاله به. وهذا قول المحققين منهم كإمام الحرمين[1]، ونُقِل عن الشيخ.

ـ **الثاني**: أنه جسمٌ كجسم الإنسان، وهو على هيكله، ذو يدين وعينين. وبالجملة هو على هيكل الإنسان، يَنمُو بنُموِّه. وهذا نُقِل عن ابن حبيب[2] وابن حزم.

ـ **الثالث**: أنه مجرّد، ليس بجسمٍ ولا جسماني. وهذا قول حجة الإسلام، والراغب، والحليمي، وأبي زيد الدبوسي[3]، وجماعة الصوفية خصوصاً المتأخرين.

وبالجملة، فالروح جوهرٌ زائدٌ على الهيكل المشهود. وهل هو سارٍ فيه، أو هو باطنٌ فيه، أو هو لا متصلٌ به ولا منفصلٌ عنه، ولا داخلٌ ولا خارجٌ؟

وأمّا ما نقل عن القاضي والقلانسي من أنّ الروح والنفس هما الحياة، وأنه ليس ثَمَّ إلا الهيكل المشهود، وأنّ الروح ليس بأمرٍ زائدٍ على البدن في غاية الإشكال وعدم الصواب لما[4] أعطته الشريعة المحمدية قرآناً وسنةً، بل

---

(١) «فإن قيل: بينوا لنا الروح ومعناه، فقد ظهر الاختلاف فيه. قلنا: الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة متشابكة بالأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموتُ الحياةَ في استمرار العادة». (كتاب الإرشاد للجويني ص٣٧٧).

(٢) هو: عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي الألبيري القرطبي، أبو مروان (١٧٤ ـ ٢٣٨هـ) عالم الأندلس وفقيهها في عصره. كان عالماً بالتاريخ والأدب، رأساً في فقه المالكية، له تصانيف كثيرة، قيل: تزيد على ألف. منها: «تفسير موطأ مالك» و«الواضحة» في السنن والفقه. (انظر: الأعلام ٤/١٥٧).

(٣) هو: عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً. نسبته إلى دبوسية (بين بخارى وسمرقند) ووفاته في بخارى سنة (٤٣٠هـ). له «تأسيس النظر» في ما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباه ومالك الشافعي، و«الأسرار» في الأصول والفروع، «وتقويم الأدلة» في الأصول. (الأعلام ٤/١٠٩).

(٤) في (أ) و(ت): كما.

جميع الكتب السماوية من أنّ الأرواح تنفصل عن البدن عند[1] الموت، وأن الملَك يقبض ذلك، وأنها تبقى ويفنى البدن، إمّا معذَّبةً وإمّا منعَّمةً. والأدلة على ذلك أوضح من أن تذكر، إذ القرآن والسنة مملوءةٌ بذلك. فهذه هي الأقوال المنقولة عن أهل السنة.

وأمّا الدليل عن كل واحدٍ منها، وتعيين الأصح منها فليس هذا محله، على أنه قد اختلف العلماء في جواز الكلام على مسألة الروح، أعني البحث عن حقيقته، فمنهم من رأى الإمساك عن ذلك، وهو اختيار أكثر الفقهاء كابن رشد؛ توقفاً مع قوله جلَّ وعلا: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، ففهم[2] أن الآية فيها إضرابٌ عن بيان حقيقته، وردَّ الأمر فيها إلى أمر الرب.

وهذا فيه بحث، بل الصواب عند المحققين أنّ الروح مفهومٌ حقيقته، وليس في الآية ما ينهى عن ذلك، بل فيها إشارة إلى حقيقته وأنه من عالَم الأمر الذي هو أصل الخَلْقِ، كما قال جلَّ وعلا: ﴿يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]، بل في معرفة حقيقته[3] الكمالُ الإنساني؛ إذ في معرفته معرفةُ النفس، وفي معرفة النفس معرفة الربِّ، وفي معرفة الربِّ الكمالُ.

ولم يحصل بالتحقيق على معرفة النفس إلا الصوفي المحقِّق بما زاده الله من الإلهام والذوق والكشف والشهود، فانجلت له عند ذلك الحقائق، ولم تنجل له الحقائق حتى انجلت له نفسُه وروحُه، وإلا فمن كان بنفسه جاهلاً فهو بغيره أجهل.

ثم النظر في أنّ الروح من قبيل المُجرَّد أو من قبيل المُتحيِّز، إن كان بحسب النظر الفكري والطريق الصناعي فالحق أن الأدلة في ذلك متعارضة[4] متقاوِمة، فالحق الوقف.

وإن كان بحسب الدليل السمعي، فالمفهوم منه إشارةَ التجريدُ، وصريحاً

(١) في (أ): بعد.
(٢) في (أ): يفهم.
(٣) في (أ): بل في معرفته حقيقة.
(٤) زاد في (ت): غير.

التحيُّز، فلم يكن باعتباره ما يترجَّحُ عند العقل تعيينُه، وهذا هو اللائق بطريق النظر والسمع ومن حيث الأشعري والمحدِّث.

وأمّا الصوفي، فعمدته في ذلك على ما وَجدَه كَشفاً وذاقه وَجداً، وقد نبّه الشيخ أبو حامد الغزالي على ذلك، ونبّه على أنّ الكمال كله في إدراك ذلك.

وأمّا الطرف الثاني، وهو ما يتعلق بحال الروح بعد الفراق، وهو البرزخ، فاعلم أنّ الروح لها تعلق بالبدن في عالم الدنيا، وذلك هو زمان التكليف أو ما هو مقدمة له كزمان الصِّبَا، ولها فراقٌ له، وذلك[1] من ساعة الموت إلى زمان البعثة، وهو ردّ الروح إلى الجسم، وهذا هو البرزخ. ثم لها تعلق به أيضاً من آن البعثة إلى ما لا يتناهى.

أمّا تعلقها الأول فذلك ظاهر. وقد اختلف العلماء في مسألةٍ وهي أنّ الروح هل هو حادثٌ بحدوث البدن، أو هو قبله؟ وسنشير إلى الاحتجاج بعد.

وأمّا الحالة الثانية، وهي حالة المفارقة، وهي حالتها في البرزخ، وهو المقصود من المسألة، فقد اتفق أهل السنة على أنها باقيةٌ، حيَّةٌ، درّاكَةٌ بحيث تدرِك لذَّاتها وآلامها، وإن اختلفوا في البدن هل له مدخل في إدراك تلك اللّذات وتلك الآلام أم لا.

قال سعد الدين: «اتفق أهل الحق على أنّ الله تعالى يعيد إلى الميّت في قبره نوعَ حياةٍ قَدر ما يتلذذ ويتألم به، وإن كان اختلفوا هل تعمُّ جميع البدن أم لا. وكذلك توقفوا في أنه هل يعاد الروح إليه أم لا؟ وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح فممتنع، وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية، وقد اتفقوا على أنّ الله لم يخلق في الميّت القدرة والأفعال الاختيارية، فلهذا لم تعرف حياته، كمن أصابته سَكتة[2]. لكن يُشكِل

(١) وذلك: ليست في (خ).

(٢) في (أ): مكنة، وكتب في الهامش: لعله سكنة؛ وفي (خ): سكنة.

هذا بجوابه لمنكر ونكير، على ما ورد في الحديث»[١].

هذا كلامه، وقد يقال: لا إشكال في ذلك لجواز أن تكون الروح تُرَدُّ إليه في تلك الحالة وإن لم يشهد أثرها.

ثم الدليل على أنّ الروح معذّبةٌ أو منعَّمةٌ لا يحصى كثرةً، فأوّل ذلك سؤال منكرٍ ونكيرٍ وافتتانهما بذلك، وما يقع إثر ذلك من العذاب. وأصل ذلك في الصحيحين معلوم فلا نطوّل بذكره. وكذلك قوله جلَّ وعلا في حقِّ آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ [غافر: ٤٦] الآية. وكذلك قوله جلَّ وعلا في قوم[٢] نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] الآية. وكقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾ [آل عمران: ١٦٩] الآية. وكقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «**القبر روضةٌ من رياض الجنة أو حفرةٌ من حفر النار**[٣]»، كما روي أنه ﷺ مرَّ بقبرين فقال: «**إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير**[٤]»، والآثار في ذلك كثيرة، وقد تواتر عن النبي ﷺ الاستعاذة من عذاب القبر واستفاض ذلك.

والحاصل أن من كان منعَّماً في قبره كان سعيداً؛ إذ السعادة عبارةٌ عن الفوز، وهو الظفر بالبغية التي من أجلها خُلِق الإنسان، والشقاوة هي عبارةٌ عن ضد ذلك، ولا شك أن السعادة[٥] والشقاوة بحسب المشيئة وما سبق به العلم، وإلى ذلك الإشارة بقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «**السعيد من سعِد في بطن أمه**[٦]» الحديث.

---

(١) انظر شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ١١٧).

(٢) في (ت): وكذلك قوله في آل.

(٣) أخرجه الترمذي في صفة القيامة.

(٤) أخرجه البخاري في الوضوء، ومسلم في الطهارة.

(٥) والشقاوة... السعادة: ليس في (أ).

(٦) رواية: «والسعيد من سعد في بطن أمه»، أخرجها الطبراني في الصغير، وإتحاف السادة المتقين للزبيدي، والدرر المنتثرة للسيوطي، والشهاب في مسنده. (موسوعة أطراف الحديث النبوي ٥/ ٢٧٢).

تتميم:

اختلف العلماء في أنّ السعيد هل يشقى، والشقي هل يسعد؟ فقال الأشعري: لا. وقال أبو منصور الماتريدي: نعم. والخلاف بالتحقيق لفظي؛ فالأشعري نظر إلى الخاتمة، وأبو منصور نظر إلى الحالة الراهنة، فرُبّ شخصٍ كان في وقتٍ كافراً وعند النهاية يؤمن فيكون سعيداً، ولا شك أنه سعيدٌ في نفس الأمر؛ إذ النهاية باعتبار البداية، والبداية بحسب ما سبق به العلم، وإن كان بحسب ما قبل ذلك شقيّاً لما ظهر عليه من الكفر، وإلى هذا ينظر أبو منصور الماتريدي؛ وقد يكون سعيداً في الحالة الراهنة بحسب ما يظهر عليه، ثم يكون شقياً عند النهاية؛ إذ يكفر فيموت شقياً، وبهذا أيضاً يقول الأشعري.

والحاصل أنّ الأشعري ينظر إلى السعادة حقيقةً، والآخر ينظر إلى السعادة والشقاوة حُكماً، فلا خلاف بالتحقيق.

وقد قال ﷺ: «**إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يبقى بينه وبينها إلا شبراً، فيسبق عليه..**»[1] الحديث. وفي طريق آخر: «**يعمل بعمل أهل الجنة في ما يظهر للناس وهو من أهل النار**»[2]، فاعرف ذلك.

وأمّا المحدِّث، فلا يزيد في هذا المعتقد على المآخذ السمعية، وهي راجعة إلى ما ذكرناه.

وأمّا الصوفي فيقول: أيام الدهر سبعة:

- **اليوم الأول**: وهو يوم المقادير، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**إن الله قدّر مقادير الخلق قبل أن يخلقهم بخمسين ألف سنة**»[3]، وهو يوم تكوين الأرواح.

---

(١) أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب ذكر الملائكة؛ ومسلم في القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابه.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد والمغازي، باب لا يقول: فلان شهيد؛ ومسلم في الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. ولفظه عندهما: «إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنة».

(٣) لم أقف عليه.

ـ **اليوم الثاني**: يوم أخذ الميثاق على العقول، وهو يوم تكوينها. وإلى ذلك الإشارة بقوله جلَّ وعلا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

ـ **اليوم الثالث**: يوم العهد النفساني. وإليه الإشارة بقوله جلَّ وعلا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وهذه الأيام لا مجال للعقل فيها، لولا تنبيه السمع ووجدان الكشف لما اهتُدِيَ إليها.

ـ **اليوم الرابع**: يوم الدنيا، وهو يوم التكليف، وهو اليوم[1] الذي به تتحقق سعادة السعيد أو شقاوته بحسب ما يكتب في قلبه ويظهر على أعضاء بدنه من معرفةٍ وطاعةٍ، أو نكرٍ ومعصيةٍ.

ـ **اليوم الخامس**: يوم البرزخ.

ـ **اليوم السادس**: يوم الحشر والنشر.

ـ **اليوم السابع**: يوم الدخول للجنة والنار.

ثم إن الروح في زيادة ترقٍّ في الحياة وفي الإدراك، ولذلك جاء السمعُ بتفصيل ما يُدرِكه الإنسان بعد الموت وما يشاهده. وبالجملة، فالأمر في ترقٍّ.

واعتبر ذلك، فإن نسبة هذا اليوم ـ أعني يوم الدنيا ـ في الإدراك وتمام الحياة إلى يوم البرزخ كنسبة يوم العهد ـ الذي قبل يوم الدنيا ـ إلى يوم الدنيا، فالحياة البرزخية عند الصوفي من متيقن وَجْدِه فاعلمه.

* * *

قال: (**وَأَنَّهَا حَادِثَةٌ، وَأَنَّهُ[2] لَا تَنَاسخَ فِيهَا**).

أقول: يريد أن مما يجب الإيمان به أنّ الأرواحَ حادثة، وأنه لا تناسخ فيها[3].

---

(١) اليوم: ليست في (خ).

(٢) وأنه: ليس في (أ) و(خ).

(٣) أقول... فيها: ليس في (ت).

أمّا أنّ الأرواح حادثةٌ، فبالإجماع[1] ضرورةَ أنّ الروحَ من العالَم، وقد تقدَّم أنّ العالَم مُحدَثٌ؛ وأيضاً ممكنٌ، وكل ممكنٍ حادِثٌ؛ ضرورةَ أنّ السبب المقتضي لوجود الممكن ليس علةً ولا طبيعةً، بل فاعلاً مختاراً، وكل ما هو أثر الفاعل المختار فهو حادثٌ. وهذه المقدمات قد تقدّم بيانها، وإنما خصَّ المصنف الروح بالحدوث ليرتِّب عليه أنها غير متناسخة.

نعم، قد تقدم أنّ حدوثها هل هو مع البدن أو قبله؟ فمن قائلٍ بالأول تمسُّكاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: ١٢]، ثم قال بعد تطوير[2] الخلقة: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] يعني به خلق الروح؛ ومن قائلٍ بالثاني واحتج بما روي عنه ﷺ: «خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام»[3]، وهذا هو الظاهر والصواب.

وأمّا أنه لا تناسخ فيها، فاعلم أنّ النَّسْخَ أصله لغةً: النَّقْلُ، وقد يطلق على الإزالة، ومعنى النسخ عند من ادّعاه في النفس: هو أن النفس عند الموت تنتقل إلى جسم آخر إنساني.

وقد يقال: نَسْخٌ، وَمَسْخٌ، وَفَسْخٌ، وَرَسْخٌ.

- فالنَّسْخُ: هو انتقال النفس من جسم إنساني إلى جسم إنساني.
- والمَسْخُ: هو انتقالها من جسم إنساني إلى جسم حيواني كخنزير أو قرد.
- والفَسْخُ: هو انتقالها من جسم إنساني إلى جسم نباتي.
- والرَّسْخُ: هو انتقالها من جسم إنساني إلى جسم جمادي.

والكل باطلٌ. وقد حصل إجماع أهل السنة والجماعة على ذلك، وهو باطلٌ بطريق العقل والنقل، وقد برهن على ذلك في محله، ويكفي على هذا المطلب الإجماعُ.

* * *

(١) زاد في (خ): فيها.
(٢) في (أ): تصوير.
(٣) أورده العجلوني في كشف الخفاء (١/ ٢٦٥).

قال: **(وَأَنَّ سَائِرَ السَّمْعِيَّاتِ مِنْ ثَوَابِ اللهِ تَعَالَى، وَعَذَابِهِ، وَالصِّرَاطِ، وَالمِيزَانِ، وَعَذَابِ القَبْرِ، وَوَزْنِ الأَعْمَالِ، وَنُطْقِ الجَوَارِحِ، وَالحَوْضِ، وَالشَّفَاعَةِ، وَأَحْوَالِ الجَنَّةِ وَدَوَامِ نَعِيمِهَا، وَأَحْوَالِ النَّارِ وَدَوَامِ عَذَابِهَا حَقٌّ)**.

أقول: يريد أنّ مما يجب الإيمان به حقِّية سائر السمعيات التي وردت عنه ﷺ مما هو سيستقبله[1] الإنسان بعد البعثة والإعادة.

والدليل على ذلك إجمالاً هو أنها كلها ممكنةٌ جاء القاطعُ السمعيُّ بوقوعها، وكل ما جاء القاطع السمعي به فهو حقّ.

أمّا الكبرى فقطعيةٌ مما تقدم من صدق الرسل عملاً بالمعجزة، وأمّا كون كل واحد منها ورد به السمع فذلك كله مفصّلٌ كتاباً وسنةً.

والأوّل منها في ذكر المصنف: **الثوابُ والعقابُ**. ولا شك أنّ القرآن والسنة مملوءان بذلك، فلا حاجة إلى التنبيه على ذلك، وذلك[2] مثل قوله جلّ وعلا: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] الآية، إلى غير ذلك.

وأمّا **الصراط**، فلا شك أيضاً أنه منطوقٌ به كتاباً وسنةً، وقد اختلف العلماء فيه هل هو مُتَّسع المساحة أم لا، فالجمهور على أنه كما جاء أحدّ من السيف وأرقّ من الشعر، تَثْبُت عليه أقدامُ المؤمنين، وتَزِلُّ عنه أقدام الكافرين، يَرِدُه الأوّلون والآخرون، وأنّ المؤمنين يَجُوزون عليه بحسب أعمالهم، ثم الله يسهِّل الطريق على من أراد، كما جاء في الحديث أنّ منهم كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح العاصف، ومنهم كالجواد، ومنهم من يَجرُّ رجليه، ومنهم من يُجَرُّ على وجهه إلى غير ذلك مما جاء في أوصافه.

وذهب القرافي إلى غير ذلك فقال: لم يصح في الصراط أنه أرقُّ من الشعر وأحدُّ من السيف شيءٌ[3]، والصحيح أنه عريضٌ، وفيه طريقان: يمنى

---

(١) في (أ) و(خ): يستقبله.

(٢) وذلك: ليس في (ت).

(٣) شيء: ليست في (خ).

ويسرى، فأهل السعادة يُسلك بهم ذات اليمين، وأهل الشقاوة يُسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقاتٌ كل طاقةٍ تنفذ إلى طبقةٍ من طبقات جهنّم، وجهنم بين الخلائق والجنة، والجسر على شفير جهنّم منصوب، فلا يدخل أحد الجنّة حتى يَعبُر على جهنّم، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١].

هذا كلامه، لكن أكثر الأمة على خلافه كما نبّهنا عليه. والذي تضمنه الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه الطويل ما هو أعمّ، ونصّه: قال ﷺ: «**ثم يضرب الجسر على جهنم وتَحِلّ الشفاعة، ويقولون: اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ**. قيل: يا رسول الله، وما الجسر؟ قال: **دحْضٌ مَزلَّة فيها خطاطيف وكلاليب وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السَّعْدان فيمرّ المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل والركاب، فناجٍ مسلَّم، ومخدوش مُرسَل، ومكدوس في نار جهنم**»(١).

وبالجملة، فالذي صحَّ السمعُ به يجب الإيمان به، والذي تضمنته(٢) الأحاديث والقرآن وتواترت به معنًى وجودُ الصراط، وأمّا كيفيته فآحاد، فإن ثبت في الكيفية إجماع وجب الوقوفُ(٣) عنده، وإلا فالحق هو الوقف في الكيفية، والله أعلم.

تنبيه:

اعلم أن هذه المطالب السمعية يتَّحِد فيها الأشعري والمحدِّث والصوفي، إذ مبادئها هو النقل، إذ النظر إنما هو في وقوعها، وأمّا جوازها فضروري، والعقل لا يهتدي إلى وقوع جائزٍ، فاضطرّوا جميعاً إلى دليل السمع، وإن كان الصوفي قد يزيد عليهما بالكشف، إلا أنّ الكشف قاصرٌ حُكمُه عليه ولا يتعدى العلمُ المستفاد منه إلى غيره، فلهذه النكتة ترانا نقتصر على الدليل السمعي في هذه المطالب السمعية للجميع، فاعلم ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية.

(٢) في (خ): تضمنه.

(٣) في (أ) و(خ): إجماع فالوقوف.

الثالث: الميزان.

قال الله العظيم: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقال: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾ [القارعة: ٦ ـ ٩].

وقد اختلف العلماء هل هي موازين أو ميزان واحد؟ والجمع باعتبار الموزون أو اختلاف الأمم؟

ثم إن السلف الصالح من أهل التفسير والحديث ذهبوا إلى أن له كفتين ولساناً وساقين عملاً بالحقيقة لإمكانها، ولا ضرورة تدعو إلى خلافها، وقد ورد في ذلك حديث.

وقد اختلف السلف في الموزون، هل هو صحف الأعمال؟ وعليه الأكثر، وهو الموافق للحديث المشهور، وهو أنّ عبداً تخفّ حسناته فتقع بطاقةٌ من العرش في كفة حسناته فترجح، فإذا فيها لا إله إلا الله. وروي عن ابن عباس أنّ الأعمال أنفسها توزن، فيؤتى بعمل المؤمن في أحسن صورةٍ، وبعمل الكافر في أقبح صورة.

والذي تعطيه القواعد العقلية هو الأول؛ إذ الأعمال أعرَاضٌ، والأعرَاضُ لا تقوم بأنفسها ولا تنقلب حقائقها. لكن حديث الموت، وهو أن **«يؤتى بالموت في صورة كبشٍ فيوقف به ما بين الجنة والنار»**[(١)]، ربما يقوي قول ابن عباس رضي الله عنه، والله أعلم.

الرابع: عذاب القبر.

وقد تقدم الكلام على هذا المعتقَد وما يتعلق بحال البرزخ.

والحاصل أن المتعلق بالإنسان أمران:

ـ **الأول**: سؤاله.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في تفسير القرآن، باب وأنذرهم يوم الحسرة؛ والترمذي في تفسير القرآن، باب ومن سورة مريم.

ـ **والثاني**: نعيمه أو عذابه[(١)].

أمّا السؤال، فهو سؤال منكرٍ ونكيرٍ[(٢)]. وقد ثبت ذلك في صحيح الأحاديث فوجب الإيمان به.

وهل هذا السؤال عامٌّ لكل مؤمن وغيره، أو يختص بمن يغلب عليه مُنكَرٌ من عمله أو نَكِيرٌ من قلبه؟ والأول عليه جمهور العلماء، والثاني قول بعض علماء المغرب، وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحرالّي رضي الله عنه.

وعلى الأول هل تُسئل الصبيان؟ في ذلك قولان. والحقُّ الإحالة في جميع ذلك على السمع، فما جاء به السمع اتُّبع، وإلا فالوَقفُ.

وقد ذكر ابن ماجه عنه ﷺ أنه قال: «إن الميت يصير إلى القبر، فيُجلَسُ الرجلُ الصالح في قبره غير فزِعٍ ولا مشغوبٍ، ثم يقال له: فيم كنت؟ فيقول: كنت في الإسلام، فيقال له: ما هذا الرجل؟ فيقول: محمدٌ رسول الله ﷺ، جاءنا بالبينات من عند الله فصدَّقناه. فيقال له: هل رأيت الله؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله. فيُفرَج له فُرجَة قِبَل النار فينظر إليها يَحطم بعضها بعضاً، فيقال له: انظر إلى ما وقاك الله منه، ثم يُفرَج له فرجة إلى الجنة فينظر إلى زهرتها وما فيها، فيقال له: هذا مقعدك، ويقال له: على اليقين كنت وعليه متَّ وعليه تُبعَث إن شاء الله. ويجلس الرجل السوء في مجلسه فزعاً

---

(١) في (أ) و(ت): تعذيبه.

(٢) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قبر الميت ـ أو قال: أحدكم ـ أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما: المنكر والآخر: النكير، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول ما كان يقول: هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم ينور له فيه، ثم يقال له: نم، فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان: نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك، وإن كان منافقاً قال: سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدري فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض: التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف فيها أضلاعه فلا يزال فيها معذباً حتى يبعثه الله من مضجعه». (أخرجه الترمذي في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر).

مشغوباً فيقال له: فيم كنت؟ فيقول: لا أدري، فيقال: ما هذا الرجل؟ فيقول: سمعت الناس يقولون قولاً فقلته، فيفرج له قبل الجنة فينظر إلى زهرتها وما فيها، فيقال له: انظر إلى ما صرَف الله عنك، ثم يفرج له فرجة إلى النار فينظر إليها يَحطِمُ بعضها بعضاً فيقال له: هذا مقعدك، على الشك كنت وعليه متَّ وعليه تبعث إن شاء الله»[1].

وأمّا **العذاب والنعيم**، فقد ثبت ذلك قرآناً وسنّةً، وأجمَع عليه قبل ظهور البدع علماء الأمة؛ قال تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ٤٦﴾ [غافر: ٤٦]، وقال في قوم نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥]، والفاء للتعقيب من غير مهلة.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ ١٦٩﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وحديث القبرين في ذلك مشهورٌ كما هو ثابتٌ في الصحيحين، إلى غير ذلك من الأحاديث.

الخامس: نطق الجوارح.

وذلك عندما يسئل ويحاسب؛ قال تعالى: ﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٢٤﴾ [النور: ٢٤] وذلك يتضمن الحساب فهو حق؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧]، وقال ﷺ: **«حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسَبوا»**[2].

قال بعض العلماء: وللمحاسبة أهوال:

ـ **الأول**: هَوْلُ الوقوف[3]. قيل ألف سنة، وقيل: خمسون ألف سنة، وقيل أكثر، وقيل أقل. قال تعالى: ﴿وَقِفُوهُمۡۖ إِنَّهُم مَّسۡـُٔولُونَ ٢٤﴾ [الصافات: ٢٤]،

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب ذكر القبر والبلى؛ وأحمد من حديث السيدة عائشة.

(٢) عزاه الترمذي لرواية عن عمر بن الخطاب في صفة القيامة.

(٣) في (ت): الموقف.

﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ﴾ [النبأ: ٣٨] الآية.

ـ **الثاني**: هَوْلُ تطاير الكتب؛ قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ [الانشقاق: ٧] الآية، وقال: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: ١٣].

ـ **الثالث**: هَوْلُ المسائلة وتدقيقها؛ قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣]، وقال ﷺ: «**من نوقش الحساب عُذِّب**[1]».

ـ **الرابع**: هَوْلُ شهادة الشهود. وهي عشرة: الألسنة، والأيدي، والأرجل، والسمع، والبصر، والجلود، والأرض، والليل، والنهار، والحفظة الكرام؛ قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فصلت: ٢٢]، وقال ﷺ: «**ما من يوم وليلةٍ يأتيان على ابن آدم إلا قال: أنا ليلٌ جديدٌ، وبما تعمل فيَّ عليك شهيدٌ**»، وكذلك قال في اليوم، وقال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ﴿٢١﴾﴾ [ق: ٢١].

ـ **الخامس**: هَوْل تغيّر الألوان؛ قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

ثم الحكمة في هذه المحاسبة والأهوال، مع أنّ المحاسِب خبيرٌ وناقِدٌ بصيرٌ: ظهورُ مراتب أرباب الكمال، وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد، ثم في ذلك ترغِيبٌ في الحسنات وزَجْرٌ عن السيئات.

وهل تَعْرِض هذه الأهوال للأولياء الأتقياء؟ قال: في ذلك تردد، والظاهر السلامة؛ قال تعالى: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [فصلت: ٣٠]، ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٤].

---

(١) أخرجه البخاري في الرقائق، باب من نوقش الحساب عذب.

السادس: **الحوض.**

حَوْضُهُ ﷺ حَقٌّ؛ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١]، وفي الحديث: «**حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ، وَمَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ الْوَرِقِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ، وَكِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ، فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَا يَظْمَأُ بَعْدَهُ أَبَداً**»[1].

وروي أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا له عليه السلام: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: على الصراط، فإن لم تجدوني فعلى الميزان، فإن لم تجدوني فعلى الحوض. وفي هذا الحديث تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض، وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم.

السابع: الجنة والنار وأحوالهما.

الجنة والنار حقّانِ، والكلام عليهما يرجع إلى أطراف:

ـ الأول: في إمكانهما ووقوعهما.

أمّا الإمكان فأمرٌ ضروريٌ من جهة العقل، وأمّا الوقوع فمن السمع، وهو ضروريٌ من الدين؛ إذ الكتاب والسنة[2] وآثار الأمة مملوءةٌ بذكر ذلك، فلا يتوقف فيه إلا كافر.

ـ الثاني: في أنّهما مخلوقتان الآن.

اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملاً بالقرآن، وما ورد في ذلك من الآثار؛ قال تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ۝١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال في النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، وكون الشيء مُهَيَّأً[3] ومُعَدّاً لغيره فرعُ وجوده.

وأيضاً قصة آدم وحواء عليهما السلام وسكناهما الجنة وهبوطهما منها، إلى غير ذلك. وكذا ما ثبت في أحاديث المعراج.

---

(١) أخرجه مسلم في الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ.

(٢) والسنة: ليس في (خ).

(٣) في (أ): مميزاً.

- **الثالث: في دوامهما ودوام ما فيهما.**

قال تعالى في الجنة: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥]، وقال في النار: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [آل عمران: ٥٦]، وقال في أهل الجنة: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وفي أهل النار، أعني الكفار: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ [النساء: ١٦٩].

وقد أجمع أهل السنة على ذلك، وإن كانوا قد اختلفوا في مسألةٍ، وهي هل يأتي عليهما الفناءُ ولو لحظةٍ، عملاً بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]، أوْ لَا لدخولهما في الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ [الأنعام: ١٢٨]؟

والحق أنه لا دليل في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ [القصص: ٨٨] على الفناء بالمعنى المراد، لأنّ المعنيَّ من الهلاك في كل شيء مُمْكِنٍ هَلاكُهُ في حَدِّ نَفْسِه لعَدَمِ اقتضائه الوجودَ من ذاته، فهو هالِكٌ بهذا الاعتبار.

تتميم:

اختلف العلماء في محلِّهما، والأكثر على أنّ الجنة فوق السموات، عملاً بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٤، ١٥]، وقوله ﷺ في وصف جنة الفردوس: «**سقفها عرش الرحمٰن**»[(١)]؛ وعلى أنّ النار تحت الأرض. وهذا لم يرد فيه نصٌّ صريحٌ، وإنما هي ظواهرٌ، والحق في ذلك تفويض العلم إلى الله.

وقوله: (**أَنَّهُمَا مَخْلُوقَتَانِ مُمْكِنَتَانِ**). ردٌّ على من أنكر خلقيَّتهما الآن من غير أهل السنة، وعلى من أنكر إمكانيَّتهما، وهم غير المليِّين فلا عبرة بهم.

وقوله: (**وَوُقُوعُ ذَلِكَ حَقٌّ مَقْطُوعٌ بِهِ بِخَبَرِ الصَّادِقِ**).

يحتمل أن تعود الإشارة إلى أحوال الجنة والنار، ويحتمل أن تعود إلى

---

(١) موضوع؛ أورده ابن الجوزي في الموضوعات (٢/ ٢٣٠)؛ والشوكاني في الفوائد المجموعة (ص٣٨٨).

ما سبق من السمعيات، وقد فصّلنا الأدلة السمعية على ذلك فاعرفه.

* * *

قوله: **(وَأَنَّ وَعِيدَ أَهْلَ الكَبَائِرِ مُنْقَطِعٌ)**.

يريد أنّ مما يجب الإيمان به أنّ وعيد أهل الكبائر منقطع[1]، أي عقوبتهم.

والوعِيدُ، حقيقةً: هو الإخبارُ بما يكون من العقوبة جزاءً عن ارتكاب منهيٍّ عنه. وقد يطلق الوعيد على العقوبة التي هي متعلَّقُه مَجازاً، وهو المراد ها هنا لأنه هو المنقطِعُ، لا[2] الإخبار به.

والكبائر، جمع كبيرة، وهي مقابل الصغيرة. وقد اختلف السَّلَفُ في أنّ المعاصي هل هي كلّها كبيرة، أو هي منقسمة إلى الكبيرة والصغيرة؟ والثاني هو الحقّ؛ عملاً بظاهر الكتاب كقوله تعالى: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩]، وكذا ما ورد في السنّة.

ثم اختلف العلماء في ضابط الكبيرة، فمنهم من ضبطها بالعدد كما جاء في رواية ابن عمر أنها: **«الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنات، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم»**. وزاد في رواية أبي هريرة: **«أكل الربا»**[3]، وفي رواية عليّ ـ كرّم الله وجهه ورضي عنه ـ: **«السرقة، وشرب الخمر»**.

ومنهم من ضبطها بضابطٍ كليٍّ؛، فقائل قال: كل ما توعّد الشارع[4] عليه بخصوصيته فهو كبيرة. ومنهم من قال: كل معصيةٍ كانت مفسدتها مثل مفسدة[5] أقلّ ما نُصَّ عليها أو أكثر فهي كبيرة، وذلك مثل من دلّ على قتل

---

(١) في (أ) و(خ): ينقطع. (٢) لا: ليست في (ت).

(٣) أخرجها البخاري في الوصايا، باب ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾؛ ومسلم في الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها.

(٤) في (ت): الشرع؛ وفي (خ): توعد الله الشارع.

(٥) مفسدة: ليست في (أ).

معصوم الدم، فإن مفسدته أعظم مفسدةً من الفرار من الزحف. ومنهم من قال: كل معصيةٍ أشعرت بتهاوُن مرتكبها بدينه فهي كبيرةٌ.

والتحقيق هناك، أنّ المقصود من الإنسان هو العِلْم بالله والعَمَلُ بطاعته، ومرجع ذلك إلى تكميل القوّة النظرية والقوّة العملية اللتين هما بالتحقيق خلاصةُ[1] الإنسان؛ قال الله العظيم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ﴾ [الطلاق: ١٢]، فكل ما عاندَ ودفعَ هذين الكمالين فهو كبيرةٌ، والمدافعة قد تكون[2] بالذات وذلك كالشرك[3] بالله؛ إذ هو دافعٌ للعلم به، ثم العلمُ بالله مشروطٌ بوجود الحامِل له. أعني الإنسان، فكل ما عاند وجودَ الإنسان فهو كبيرة، ولمّا كان وجود الإنسان لا يدوم إلا بأن يخلُف المِثلُ، وذلك لا يكون إلا بحفظ صورة النكاح الشرعي ـ عملاً بالاستقراء ـ الموافقُ للحكم الشرعي، والمدافع لوجود الإنسان هو القتل، والمدافع لحفظ دوامه هو الزنا ولواحقه، فهذه الثلاث هي أكبر الكبائر على تدريج وترتيب كما جاء في الحديث، وهو كما في الصحيح: سئل رسول الله ﷺ أيّ ذنبٍ أعظم فقال: «**أن تجعل لله نِدّاً وهو خلَقك**، قيل: ثم ماذا؟ قال: **قتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق**، قيل: ثم ماذا؟ قال: **أن تزاني بحليلة جارك**»[4]، فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨].

وعلى هذا، كل ما كان مفضياً إلى الشرك فمرجعه إليه، وما كان مفضياً إلى عدم الإنسان فمرجعه إليه[5]، ومن عَدَم الإنسان عدمُ عقله فمرجعه إليه،

---

(١) في (خ): خاصة.

(٢) زاد في هامش (خ): جهلاً.

(٣) كالشرك: ليست في (خ).

(٤) أخرجه البخاري في التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨].

(٥) فمرجعه إليه: ليس في (أ) و(خ).

وما كان مفضياً إلى عدم حفظ[1] دوام الإنسان فمرجعه إليه[2]، ومن عدم حفظ دوامه عدمُ حفظ ماله فمرجعه إليه.

ثم المفضيات قد تكون قريبةً، وقد تكون بعيدةً، وقد تكون قطعية الإفضاء، وقد تكون ظنيته. والاطّلاع على ذلك تفصيلاً بحيث يُعيَّنُ لكل واحدٍ حُكمُه لا يكون إلا بتوقيفٍ[3] إلهيّ وحُكمٍ نبويّ. فاعرف هذا التحقيق، فإنه يطلعك على الأقوال المتقدمة وتلك الضوابط المختلفة.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة أنّ أعظم الكبائر ـ الذي هو الشرك بالله ـ لا يغفره الله ولا ينقطع وعيدُه وعذابُه كما سيذكره المصنّف، وأمّا الكبائر التي ما عدا ذلك فينقطع وعيدُه ويُنتَهى بأهله إلى الجنة؛ ويدل على ذلك وجوه:

منها الآيات، قال الله العظيم: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ۝١٢٤﴾ [النساء: ١٢٤].

ومن الأحاديث ما ثبت في الصحيحين عنه ﷺ مثل حديث أبي ذر: **«من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن زنا وإن سرق...»**[4] الحديث، وكذلك قوله ﷺ: **«من قال: لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه دخل الجنة»**[5].

ووجه الدلالة في الآيات أنّ الآيات أعطت أنّ المؤمن العاصي لا بدّ له من دخول الجنة جزاء عمله، ولا جائز أن يكون قبل دخول النار للإجماع القطعي على أن من دخل الجنة لا يخرج منها أبداً، فتعيَّن أن يكون بعد دخول النار إن قدِّر عليه دخولُها[6]، وإلا فالعفو وعدم المؤاخذة جائزٌ شرعاً. وكذا تُقرَّر وجه الدلالة في الحديث.

---

(١) حفظ: ليست في (أ) و(خ). (٢) فمرجعه إليه: ليست في (أ) و(خ).
(٣) في (أ) و(ت): بتوفيق.
(٤) أخرجه البخاري في الرقائق والتوحيد، ومسلم في الزكاة.
(٥) أخرجه الحميدي في مسنده عن معاذ بن جبل.
(٦) في (أ) و(خ): عليهم بدخولها.

ومما يدل أيضاً على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وفي الصحيح عنه ﷺ: «**يخرج قومٌ من النار بعد ما امتحشوا فيها وصاروا فحماً وحمماً، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل...**»[١] الحديث.

تنبيه وتتميم:

اعلم أنّ مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة عدمُ تحتُّم العقوبة على العصاة، بل عندهم كلُّ عاصٍ يجوز أن يعفو الله عنه ابتداءً ولا يعاقبه بوجهٍ، وإن كان لا بدّ من نفوذ الوعيد في طائفة غير معينة من أهل كل معصية؛ عملاً بظواهر العمومات الخبرية.

والحاصل أن المكلف من الإنسان عند أهل السنة والجماعة على ثلاثة أقسام:

- إمّا مؤمن.
- أو كافر.

والمؤمن:

- إما طائعٌ[٢] سالم من الكبائر.
- وإمّا فاسقٌ صاحب كبيرة.

وصاحب الكبيرة:

- إما تائب.
- وإما غير تائب.

فالكافر في النار لا ينقطع وعيدُه، والمؤمن السالم من الكبائر في الجنة لا ينقطع ثوابه. والمؤمن التائب كذلك، وأمّا المؤمن الفاسق، فهو مصروفٌ إلى مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه.

وعلى تقدير العقوبة، لا بدّ من انقطاعها؛ أمّا الانقطاع بدخول الجنة

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان والرقائق والتوحيد، ومسلم في الإيمان.

(٢) في (أ) و(ت): مطيع.

فكما تقدم، وأما العفو عنه[1] فعلى قسمين:

- إما بغير شفاعة شافعٍ[2].
- وإما بالشفاعة[3].

فهذه أقسام المكلَّف، وقد فُرِغ من الكلام على قسمٍ منها وهو وعيد صاحب الكبيرة بجهة انقطاعه بعد وقوعه.

وأمّا قسم العفو عنه من غير شفاعة، فقد اتفق أهل السنة والجماعة على حقيَّته للأدلة[4] السمعية كتاباً وسنّةً، وهي لا تحصى كثرةً؛ قال الله العظيم: ﴿وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، وقال: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾﴾ [الشورى: ٣٤]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦] إلى غير ذلك. وأما الأحاديث فكثيرة أيضاً فلا نطوّل بها. ومعنى العفو والغفران في لسان الشرع: تَرْكُ عُقوبَةِ المُجرِمِ، والسَّترُ عَليهِ بِعدَمِ المُؤاخَذةِ.

وأمّا القسم الثاني، وهو العَفْوُ عنها عن شفاعةٍ، فهو ممّا اتفق عليه أهل السنة والجماعة أيضاً، والحاصل أنّ الله يشفِّع أهلَ طاعته من الأنبياء والملائكة والعلماء ومن شاء الله في أهل الجرائم وكبائر ـ **غير الشِّرْك** ـ قبل دخول النار وبعده.

والدليل على ذلك: ما تواتر معنًى عنه ﷺ، وإن كان تفاصيله آحاداً، كقوله: «**ادخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[5]، «**حلَّت له شفاعتي**[6]» إلى غير ذلك، وذلك قطعي.

---

(١) عنه: ليست في (خ).

(٢) وأما العفو عنه... شافع: ليس في (أ).

(٣) في (خ): بشفاعته.

(٤) في (ت): حقية الأدلة؛ وفي (خ): حقيقة الأدلة.

(٥) أخرجه أبو داود في السنة، باب في الشفاعة؛ والترمذي في صفة القيامة، باب منه؛ وابن ماجه في الزهد، باب ذكر الشفاعة.

(٦) أخرجه البخاري في الأذان، باب الدعاء عند الأذان؛ ولفظه: «من قال حين يسمع =

وأيضاً، قد قال الله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، وامتثاله لازم الوقوع. وقد قال تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحى: ٥]، وهو ﷺ لا يرضى بأن يكون أحدٌ من أمته في النار. والأحاديث في ذلك[١] كثيرة.

وأمّا القسم الثالث، وهو التائب، فالكلام عليه يقتضي بعض البسط لشدّة مسيس الحاجة إليه، وإن كان الكلام عليه مستوفًى في التصوّف والفقه، ولذلك لم يتعرضه المصنِّف، وقد ذُكِر في الكتب الكلامية لما ادَّعى فيه المخالِفُ لأهل السنة من الحُكْمِ العقلي.

فنقول: التوبة، لغةً: الرجوع. وقد تُسْنَد إلى العبد ومعناها: رجوعُ العبد من مخالَفة الأمرِ إلى موافقته. وقد تُسنَدُ إلى الحَقِّ تعالَى ومعناها: رجوع توفيق الله وألطافه وهدايته إلى عبده.

وفي الشرع، هل هي الندمُ على المعصية لكونها معصية؟ وعليه اعتمد محققو الأشاعرة عملاً بقوله ﷺ: «**الندمُ توبة**»[٢]، أو هي إجماع القلب على المَعادِ إلى مكانة القرب والطاعة، والندم المذكور ملازمٌ لهذا المعنى؟ وهو قول الصوفي عملاً ببقاء الحقيقة اللغوية، وأمّا الحديث فغاية ما فيه أنّ الندم توبةٌ، وهو لا يستلزم أن التوبة هي الندم، وهذا هو الدعوى[٣]، بل معنى الحديث التنبيه على ما به تتحقق التوبة وتكون عنده، حتى إنّ حصوله هو حصولُها.

وبالجملة، فلا بدّ في التوبة من الندم، ومعنى الندم: تحزُّنٌ وتوجُّعٌ على أن فعَلَ، وأن يتمنَّى كونه لم يفعل.

= النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة».

(١) في (خ): هذا.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الزهد؛ وأحمد في المسند؛ والبيهقي في السنن عن عبد الله بن مسعود.

(٣) زاد في (خ): المطلوب.

ثم إنّ الندم على المعصية لا بد أن يكون لكونها معصيةً كما ذكر في الحَدِّ؛ حتى يَخرُجَ الندمُ على المعصية لا لكونها معصية، بل لأنّ المعصية أضرّت ببدنه أو بماله، أو أخلّت بغرَضٍ من أغراضه الدنيوية؛ فإنّ الندم لذلك كله لا يكون توبةً ولا ما يترتب عليه من الرجوع باتفاق أهل السنة.

أمّا لو كان الندمُ لخوف النار وطمع الجنة، فهل يكون ذلك توبة؟ فيه تردد بين العلماء بناءً على أنّ ذلك هل يكون ندماً عليها لقُبْحِها لكونها معصية أم لا؟ والظاهر أنه يكون؛ لأنه إذا كان لخوف النار، كأن يعتقد أنّ المعصية هي السبب فيها، وما كان سبباً في النار فهو قبيحٌ شرعاً وعقلاً، فهو يعتقد قبحها على ذلك التقدير وإن كان الاعتقاد عن سببٍ، فذلك لا يضر.

وكذلك التردد في الندم عليها لقبحها مع غَرَضٍ آخر، قال سعد الدين: «والحقُّ أنّ جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقَّقَ الندمُ فتوبةٌ، وإلا فلا، كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين[1]».

وكذا ترددوا في التوبة عند مرَضٍ مخوفٍ بناءً على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار؟ والظاهر من السنّة قبول توبة من لم تظهر عليه علامة الموت، أي من لم يُغَرْغِر.

ثم إنّ الأصحاب اختلفوا هل التوبة تتمّ حقيقتها بما ذُكر، أو لا بدّ من العَزْمِ على عَدَمِ العَوْدِ في المستقبل؟ فالأوّل يرى أن المستقبل غير لازم الحضور؛ لتجويز ذهولٍ أو جنونٍ أو موتٍ، أو لعدم القدرة على العَزْمِ لعارِضٍ من مَرَضٍ أو شلٍّ أو جَبٍّ، وعلى هذا التقدير فلا يُتصوَّر العزمُ على الترك لما فيه من الإشعار بالقدرة والاختيار، وقد لا يكون ذلك. والصواب لزوم العَزْمِ على تقدير الحضور والاقتدار، وذلك ظاهر.

والحاصل أن التوبة شرعاً إنما تتمّ بالندمِ على المعصية لكونها معصيةً، والرجوعِ عنها إلى التلبُّس بضدِّها، والعَزْمِ على أن لا يعود إليها. والأوّلان لا يحتملان السقوط، والأخير يحتمل، والحق: لزومُه.

---

(١) شرح المقاصد الدينية (٥/١٦٣).

وأمّا حكمُها، فاتفق أهل السنة والجماعة على وجوبها على العبد من كل معصية، كبيرة أو صغيرة؛ لاتفاقهم على أنّ الإصرار على الصغيرة يردها كبيرة، وإن كان اختلفوا فيمن اجتنب الكبائر وفَعَل صغيرةً؛

ـ هل هي ممحوّةٌ عنه غير مؤاخَذٍ بها قطعاً، عملاً بقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، وما ثبت عنه ﷺ من أنّ «الصلوات الخمس كفارةٌ لما بينهن ما اجتُنِبَت الكبائر»[١] وغير ذلك؟ وعليه الفقهاء والمحدثون.

ـ أو ذلك ظنّاً، وإنما تتحقق عدم المؤاخذة قطعاً بالتوبة؛ لما ثبت من الإجماع على أنّ الإصرار عليها يصيّرها كبيرةً، والإصرارُ لا يرتفع إلا بالتوبة التي هي الندم والرجوع وعدم العود؟ وعليه أكثر[٢] أهل النظر من الأشاعرة والحنفية، كما نصَّ عليه سعد الدين وابن المنير[٣] وابن عطية[٤] في تفسيره.

والدليل على وجوب التوبة أكثرُ من أن يُحصَى؛ قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١]، ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١] إلى غير ذلك.

ثم إنّ المعصية إمّا قلبيّةٌ أو بدنيّةٌ، والبدنيّة إمّا قاصرةٌ أو متعديةٌ.

أمّا القلبية فكالكفر والرياء مثلاً، فتحقيق التوبة فيه يكون:

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده عن أبي هريرة قال: قَالَ رسُولُ اللهِ ﷺ: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر».

(٢) أكثر: ليست في (أ) و(خ).

(٣) هو: أحمد بن محمد بن منصور ابن المنير السكندري (٦٢٠ ـ ٦٨٣هـ): من علماء الإسكندرية وأدبائها. ولي قضاءها وخطابتها مرتين، له تصانيف، منها: «الانتصاف من الكشاف»، و«تفسير حديث الإسراء» وغيرها. (انظر: الأعلام ١/ ٢٢٠).

(٤) هو: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمٰن بن عطية المحاربي، الغرناطي، أبو محمد، ابن عطية (٤٨١ ـ ٥٤٢هـ): مفسر فقيه أندلسي من أهل غرناطة، عارف بالأحكام والحديث، له شعر. ولي قضاء المرية، وكان يكثر الغزوات في جيوش الملثمين، من تصانيفه: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز». (انظر: الأعلام ٣/ ٢٨٢).

○ بالندم عليه لكونه كفراً مثلاً أو معصيةً.

○ والرجوع عنه إلى مقابله من الإيمان أو الإخلاص.

○ والعزم على أن لا يعود إلى ذلك أبداً.

وأمّا البدني القاصر، فكشرب الخمر مثلاً، فتحقيق التوبة فيه يكون:

○ بالندم عليه لكونه معصية.

○ والرجوعِ عنه إلى تَرْكِه بالكفّ عنه.

○ والعَزْمِ على أن لا يعود إليه.

وإن كان متعدِّياً كأخْذِ مالٍ تعدِّياً، أو سَفْكِ دَمٍ كذلك، أو قَذْفٍ مثلاً، فتحقيق التوبة فيه يكون:

○ بالندم عليه لكونه معصية.

○ والرجوعِ عن الأخذ إلى الردِّ في المال، وعن عَدَمِ التمكين من القصاص من نفسه، أو أخْذِ شيءٍ من مالِه، أو في سَفك الدم إلى التمكين منه.

والتحقيق في القاتل إن لم يُمكِّن نفسَه من الحكم الشرعي أنّ فيه معصيتين:

○ مَعْصِيَةُ القَتْل. والتوبة منه هي الندمُ، والرجوعُ القلبي، والعَزمُ على عدم العَوْدِ، كما في حديث الذي قتل تسعةً وتسعين.

○ ومَعْصِيَةُ عَدَمِ التمكين للحكم[1] الشرعي إن لم يكن ثمَّ عفوٌ وكان من يأخذ بالدم. فالتوبة تكون بالندم، والرجوعِ إلى التمكين، والعَزْمِ على عدم العود.

وفي القَذْفِ تتحقق التوبة بالندم، والرجوع للكَفّ، والاستغفار للمقذوف، والعَزْمِ على عدم العود. وهل لا بدّ من المحالَلَة وطَلَبِها؟ فيه تردّد مبسوط في «**الإحياء**» وغيره.

وبالجملة، فالتوبة إذا تمّت بشروطها على التفصيل، كما هو مبسوط في

(١) في (ت): إلى الحكم.

كتب التصوف والفقه، فقد اختلف أهل السنة في القطع بقَبولها، فيما عدا التوبة من الكفر؛ فإنه قطعيٌّ بالإجماع، وإنما الخلاف في غيره، فذهب الجمهور من الأشاعرة وأهل الحديث والتصوف إلى أنّ القبول قطعي، وخالف القاضي[1] وإمام الحرمين[2] وزعما أنه ظنيٌّ.

قال حجة الإسلام في «**الإحياء**» ما معناه: قَبول التوبة عند تحققها أمرٌ قطعيٌ كقطعية وقوع المسبَّب عند أسبابه العادية، ومن شك في ذلك لم يفهم أسرار الشريعة، إلى آخر كلامه. وهذا هو الحق؛ قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥]، وقال: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [التوبة: ١٠٤]، فوبّخ على عدم العلم، فدلَّ ذلك على أنّ العلم بذلك ممكن، وكل ممكنٍ لا بدّ له من سببٍ، وسببُ العلم هو دليلُه، فلا بدّ له من دليل سمعيٍّ يُتَمكَّن[3] من الإطلاع عليه؛ وإلا لم يكن ذلك التوبيخ[4]، وقد اطلعنا على الدليل فيحصل العلم، وهو المطلوب.

* * *

---

(١) فقيل له (أي للقاضي الباقلاني): إنّ الكافر يقطع بتوبته إجماعاً، فما بال المؤمن على شرف منزلته لا يقطع بتوبته إجماعاً؟ فقال: لوجود النص المتواتر: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، ولأنه إذا قطع بتوبة الكافر كان ذلك فتحاً لباب الإيمان وسوقاً إليه؛ وإذا لم يقطع بتوبة المؤمن ويبقى في الرجاء كان ذلك سدّاً لباب العصيان ومنعاً منه، فافترقا. (تحرير المقالة في شرح الرسالة، للشيخ أحمد القلشاني (ت٨٦٣هـ)، (ص١٣٩). تحقيق الأستاذ الحبيب بن طاهر ومحمد المدنيني. مؤسسة المعارف بيروت، ط١. ٢٠٠٨م).

(٢) «فإن قيل: هذا قولكم في العقل وموجبه، فما قولكم في قبول التوبة سمعاً، هل يثبت قطعاً أم لا؟ قلنا: لم يثبت ذلك عندنا قطعاً، بل هو مرجوٌّ مظنون، ولم يثبت [نصّ] قاطع لا يقبل التأويل في ذلك، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلاً ولم نقطع بالقبول سمعاً ووعداً بل نظنّه ظنّاً، ويغلب ذلك على الظنون إذا توفرت على التوبة شرائطها». (كتاب الإرشاد للجويني ص٤٠٤). إلا أن الظاهر من كلامه في العقيدة النظامية (ص٢٧٣) القطع بقبولها سمعاً.

(٣) في (أ): يمكن.

(٤) في (أ) و(خ): وإلا فلا يمكن ذلك التوبيخ.

قال: **(وَأَنَّ وَعِيدَ الكَفَرَةِ دَائِمٌ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُعَانِدٍ).**

أقول: المراد بالكافر: من جَحَد شيئاً من الأحكام التي عُلِم أنها من دينه ﷺ ضرورةً.

فيخرج ما لم يُعلَم مجيئُه به كذلك، وإن كان بعض علماء الأمة يزعم ضروريته لما تقوَّى عنده من الدليل، كمسائل تفصيل الصفات التي يعدها المحقق من الصوفية بالنظر العقلي فضولاً، وكمسألة البسملة التي تقوّت[1] الشبهة فيها من الجانبين، كما نبّه عليه المصنف في أصوله.

والذي عُلِم من دينه ضرورةً، ولا شك في ذلك ولا ريب لأحد من العقلاء: وجودُ الصانع، وتوحيده، واتصافه بصفات الكمال، وتنزّهه عن النقائص، ووجود ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك الأعمال التي بُنِي عليها الإسلام: وهي الخمس، وما يتبعها من تحريم الأبضاع والأموال والأعراض وفساد العقول، وكذلك تحسين عبادة الله بالإخلاص والمراقبة وما يتبعها.

وبالجملة، فالأصول التي نبّه عليها حديث الإسلام والإيمان والإحسان، فمن أنكر شيئاً من هذه الأصول فهو كافر.

ثم الكافر على قسمين:

- معاند.
- وغير معاند.

وغير المعاند:

- إما باحث ناظر.
- وإما معتقِد لنقيض ما جاء به الرسول ضرورةً، سواء كان عن جهلٍ مركب أو بسيط.

فالمعاند والجاهل بقسيميه لا خلاف في تخليده وتأبيده في النار، وذلك

---

(١) في (أ): تقدمت؛ وفي (ت): تقويت.

مجمعٌ عليه. وأمّا الباحث الناظر، فكذلك عند الجميع. وأعني بذلك من كان متردِّداً بين النفي والإثبات، طالباً لمبادئ أحدهما ولكنه لم يحصّله على التمام. ولم يخالف فيه ـ فيما أعلمُ ـ من أهل السنة إلا البيضاوي كما أشار إليه بقوله: «وأرجو للمجتهد العفوَ»[1]. وردّ الجميع عليه، ونُسبَ لمخالفة الإجماع. لكن قرره شارحه الأصبهاني بما يرفع عليه كبير ردّهم فانظره[2]. فهذا تلخيص أحكام المكلَّف عند أهل السنة من حيث الاعتقاد باعتبار الآخرة فاعرفه.

* * *

قال: **(وَأَنَّ الإِيمَانَ عِبَارَةٌ عَنْ تَصْدِيقِ الرُّسُلِ فِي كُلِّ مَا عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئُهُمْ بِهِ عَلَى الأَصَحِّ).**

أقول: تقدم الكلام على الإيمان، واختار المصنف هنا أنه باقٍ في الشرع على ما هو معناه لغةً، وإنما خصَّص الشارعُ متعلَّقه، وهو ما عُلِمَ مَجيء الرسل به ضرورةً. فعلى هذا، النطقُ باللسان شرطٌ في إجراء الأحكام الدنيوية[3]، والأعمال خارجة عنه. والمسألة بكمالها تقدمت.

وقوله: «على الأصح» يشير إلى القول الآخر، وهو من جعل النطق جزءاً منه، وكذا من جعل العمل.

---

(١) ولفظ البيضاوي في طوالع الأنوار في باب الثواب والعقاب: «ويرجى عفو الكافر ـ البالغ في اجتهاده، الطالب للهدى ـ بفضله ولطفه» (ص٢٢٣). والظاهر أن البيضاوي أخذ هذه العبارة من كلام الغزالي في «فيصل التفرقة» حيث قال في حق من بلغته دعوة النبي ﷺ وتحركت عنده دواعي البحث والطلب ولم يقصر، قال: «فإن اشتغل بالنظر والطلب ولم يقصر فأدركه الموت قبل تمام التحقيق فهو أيضاً مغفور له ثم له الرحمة الواسعة» (ص٨٧).

(٢) «اعلم أن البالغ في الاجتهاد إما أن يصير واصلاً [أو] يبقى ناظراً، وكلاهما ناجيان، ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر. والكافر إما مقلد للكفر وإما جاهل جهلاً مركباً، وكلاهما مقصّران في الاجتهاد، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب». (مطالع الأنظار من طوالع الأنوار، للأصبهاني ص٢٢٤).

(٣) الدنيوية: ليست في (أ) و(خ).

قال: **(وَأَنَّهُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ)**.

أقول: هذه المسألة قد اختُلِف فيها على ثلاثة أقوال:

- **الأول**: لا يزيد ولا ينقص. وهو قول أكثر أهل النظر من الأشاعرة.
- **الثاني**: يزيد وينقص. وهو قول السلف الفقهاء وأهل التصوف.
- **الثالث**: يزيد ولا ينقص. وهو قول لمالك، على أنه اختلف قوله كما هو في رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث.

أمّا القول الأول، وهو الذي يقول: لا يزيد ولا ينقص، فعمدتهم أنّ الإيمان يرجع إلى معنًى بسيطٍ قلبيٍّ، فذلك الأمر إن حصل فهو الإيمان، وإن لم يحصل لم يحصل الإيمان. **وأمّا إن قلنا** أن الإيمان هو العلم أو المعرفة فأحرى؛ إذ هو لا يقبل النقيض[1]، فلا يقبل التفاوت كما قُرِّر في محلّه.

والحق أنّ الإيمان يرجع إلى نورٍ يلقيه الله في قلب العبد، يعبَّر عنه بالإذعان والسكينة وإن كان مشروطاً بالعلم، وذلك النور يقبل الزيادة؛ للقطع بأنّ إيمان الأنبياء ليس كإيمان غيرهم.

والمحدِّثُ يستدل بظواهر الآيات والأحاديث، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

وأمّا القول الثالث، فصاحبه متوقِّف مع ظاهر القرآن حيث أخبر بالزيادة ولم يخبر بالنقصان.

وهذا كله إن لم تُجعل الأعمال جزءاً من الإيمان، وأما إن جعلناه فزيادته ونقصه ظاهرة[2]. وقد ذُكرت وجوه أخر في الزيادة والنقصان، وكلها فيه نظر، فلذلك لم نتعرض لها.

قال: **(وَيُقَالُ: أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ)**.

أقول: هذه المسألة اختُلِف فيها أيضاً، فذهب الأشعري وأهل الحديث

---

(١) في (خ): التفضيل.

(٢) في (ت): ظاهر.

والصوفي إلى القول بذلك، وذهب الحنفي وما وراء النهر إلى غيره. والخلاف بالتحقيق خلافٌ في حالٍ.

فالحنفي ينظر إلى ما هو متحقِّق في الحالة الراهنة، ولذلك قال: إن لم يتحقق بالإيمان منه فهو كافر، وإن تحقق فلا ينبغي أن يقيّد دفعاً لتوهّم الشك منه، وإن كان ذلك يُذكَر على سبيل التبرك فالأولى ترك ذلك دفعاً لذلك التوهم.

والأشعري يقول: العاقبة مجهولةٌ، والإيمان الذي به النجاة والسعادة مجهولٌ، وعِلمُ الله ومشيئته محيطة بالكل، فوجب ردّ الأمر إلى مشيئته إظهاراً للفاقة وتركاً للتزكية واتباعاً للسلف الصالح.

وكذلك اختلف الأشعري والحنفية في أنّ السعيد هل يشقى والشقي هل يسعد؟ أم لا، بل الشقي لا يسعد أبداً والسعيد لا يشقى أبداً؟ وبالأول يقول الحنفيُّ نظراً إلى الحال، وهي قد تتبدل كما نشاهده[1] من حال كافر أسلمَ أو مسلِم ارتدَّ، والأشعري ينظر إلى السابقة في العلم وما نفذ به القدر، وذلك لا يتبدل؛ قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩]، وقال عليه السلام: «**السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه**[2]»، «**وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لم يبق**[3] **بينه وبينها إلا شبر، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار**»[4] الحديث.

قال: (**وَأَنَّ الكُفْرَ عَبَارَة عَنْ إِنْكَارِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئُ الرُّسُلِ بِهِ عَلَى الأَصَحِّ**).

أقول: هذا قد عُلِم ضِمناً من الإيمان ضرورةَ أنه مقابله، ولكن اختلف

---

(١) في (أ): شاهده؛ وفي (ت): نشاهد.

(٢) أخرجه مسلم عن ابن مسعود في القدر، باب كيفية الخلق الآدمي. ولفظه عنده: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره».

(٣) في (ت): ما بقي.

(٤) أخرجه مسلم في القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمة وكتابه.

في المقابَلة بينهما هل هي مقابلة الضدين، أو مقابلة العدَم والملَكة؟ فاختار المصنف الأوّل، ولذلك عبَّر بالإنكار. واختار غيره الثاني، ولذلك فسّره بقوله: عدم الإيمان عن من شأنه أن يكون مؤمناً.

وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب؛ إذ لا يكون مرتكبُها بارتكابِه إيّاها منكِراً لشيءٍ من الدين معلوماً ضرورةً أنه منه، وهذا ظاهر. ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة.

لا يقال: قد خالف ابن حبيب وجماعة من الفقهاء، حيث قالوا بكفر[1] من ترك فرضاً من الفروض[2] الخمس، أعني الصلوات وأخواتها.

لأنا نقول: إنما كفّروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامةً على كفره؛ لقوله: «**ليس بين المسلم والكافر إلا ترك الصلاة**[3]»........................

---

(١) في (أ) و(ت): يكفر. (٢) في (ت): الفرائض.

(٣) أخرج الإمام مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، قوله ﷺ: «إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة». وقال الإمام النووي في شرحه: وَأَمَّا تَارِك الصَّلَاة فَإِنْ كَانَ مُنْكِراً لِوُجُوبِهَا فَهُوَ كَافِرٌ بِإِجْمَاع الْمُسْلِمِينَ، خَارِجٌ مِنْ مِلَّة الْإِسْلَام إِلَّا أَنْ يَكُون قَرِيبَ عَهْدٍ بِالْإِسْلَامِ، وَلَمْ يُخَالِط الْمُسْلِمِينَ مُدَّة يَبْلُغهُ فِيهَا وُجُوب الصَّلَاة عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ تَرْكه تَكَاسُلاً مَعَ اعْتِقَاده وُجُوبهَا كَمَا هُوَ حَال كَثِير مِنْ النَّاس فَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاء فِيهِ، فَذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا الله وَالْجَمَاهِير مِن السَّلَف وَالْخَلَف إِلَى أَنَّهُ لَا يَكْفُر بَلْ يَفْسُق وَيُسْتَتَاب فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قَتَلْنَاهُ حَدّاً كَالزَّانِي الْمُحْصَن، وَلَكِنَّهُ يُقْتَل بِالسَّيْفِ.

وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْ السَّلَف إِلَى أَنَّهُ يَكْفُر وَهُوَ مَرْوِيٌّ عَنْ عَلِيِّ بْن أَبِي طَالِب كَرَّمَ الله وَجْهه، وَهُوَ إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ أَحْمَد بْن حَنْبَل رَحِمَهُ الله. وَبِهِ قَالَ عَبْد الله بْن الْمُبَارَك وَإِسْحَاق بْن رَاهوَيْهِ. وَهُوَ وَجْه لِبَعْضِ أَصْحَاب الشَّافِعِيّ رِضْوَان الله عَلَيْهِ.

وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَة وَجَمَاعَة مِنْ أَهْل الْكُوفَة وَالْمُزَنِيُّ صَاحِبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا الله أَنَّهُ لَا يَكْفُر، وَلَا يُقْتَل، بَلْ يُعَزَّر وَيُحْبَس حَتَّى يُصَلِّي. وَاحْتَجَّ مَنْ قَالَ بِكُفْرِهِ بِظَاهِرِ الْحَدِيث الثَّانِي الْمَذْكُور، وَبِالْقِيَاسِ عَلَى كَلِمَة التَّوْحِيد. وَاحْتَجَّ مَنْ قَالَ لَا يُقْتَل بِحَدِيثِ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث» وَلَيْسَ فِيهِ الصَّلَاة. وَاحْتَجَّ الْجُمْهُور عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفُر بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾، وَبِقَوْلِهِ ﷺ: =

كما جعل[1] السجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات[2] وأمثال هذه كفراً، وليس ذلك من التكفير بمجرد الذنب، ويبقى النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة الكفر، ثم في كون هذا علامةً، لاحتمال أن يكون التركُ كسلاً، لا استهزاءً ولا استحلالاً لتركها، وهذا نظرٌ آخرٌ فاعرفه. والمسألة اجتهادية، والحق عدم التكفير، والله أعلم.

قال: (**فَلَا يُكَفَّرُ أَحَدٌ بِذَنْبٍ مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ**).

أقول: أي من أظهر علامة الإسلام، وهذا قد تقدَّم بَسْطُه الآن.

* * *

قال: (**وَأَنَّ نَصْبَ الإِمَامِ وَاجِبٌ عَلَى الخَلْقِ، لَا عَلَى الخَالِقِ**).

أقول: الإمام: شخص ذو إمامة. والإمامة حدَّها سعد الدين وغيره بقوله: «رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين خلافةً عن النبي»[3]. فتخرج النبوَّةُ والقضاءُ وغيرهما من الرئاسات الخاصة، وهذا الحد يعطي أن الإمامة والخلافة متلازمان.

والمحقِّق الصوفي يقول: النبوَّة لها ظاهرٌ وباطنٌ، فظاهرها القيام بأمر

= «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»، «ومن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة»، «ولا يلقى الله تعالى عبد بهما غير شاك فيحجب عن الجنة»، «حرم الله على النار من قال لا إله إلا الله» وَغَيْر ذَلِكَ. وَاحْتَجُوا عَلَى قَتْله بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾، وَقَوْله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»، وَتَأَوَّلُوا قَوْله ﷺ: «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة» عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ بِتَرْكِ الصَّلَاة عُقُوبَةَ الْكَافِر وَهِيَ الْقَتْل، أَوْ أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُسْتَحِلِّ، أَوْ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَئُول بِهِ إِلَى الْكُفْر، أَوْ أَنَّ فِعْلَهُ فِعْل الْكُفَّار. وَالله أَعْلَم. (المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج ٢/ ٦٩).

(١) ذلك علامة.... كما جعل: ليس في (خ).

(٢) في (خ): القاذورة.

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني، (٥/ ٢٣٢).

الدين أعمالاً وأخلاقاً، وباطنها القيام بأمره عِلماً وتحقّقاً، فالقيام بظاهرها على التمام بحيث يكون له جَبْرٌ[1] غيره للقيام بظاهر الدين خلافةٌ، والقيام من باطنها على التمام بحيث يهدي غيره إلى القيام بباطن الدين عِلماً[2] وتحقّقاً إمامةٌ.

والخليفة على هذا هو القائم في أمّة محمدٍ ﷺ بما كان ﷺ مقيماً به فيهم ممّا به صلاحُ الدنيا والدين ظاهراً، والإمام هو القائم فيهم بما كان عليه السلام مقيماً به فيهم مما يحفظ به أمر دينهم ودنياهم باطناً[3].

ثم الخلافة والإمامة قد يجتمعان في شخص، وقد ينفرد أحدهما دون الآخر، وإلى القيام[4] بذلك اجتماعاً وانفراداً الإشارة بقوله ﷺ: **«لا تزال طائفةٌ من أمتي قائمين على الحق إلى قيام الساعة[5]»**، وبقوله ﷺ[6]: **«لا تقوم الساعة حتى يكون في أمتي اثني عشر خليفة[7]»**.

ولكل خليفةٍ إمام، إمّا هو نفسه[8] إن جُمِع له بين الإمامة والخلافة، وإلا غيره إن لم يُجمَع له، وبه يكون كماله. وتنبّه لقول عمر رضي الله عنه: «لولا عليّ لهَلَك عمر».

ثم هذا الشأن والقيام به لا ينقطع في هذه الأمة، بل هو إمّا ظاهرٌ أو باطنٌ كما أشار إليه علي رضي الله عنه.

---

(١) في (خ): خبر.
(٢) في (خ): عملاً.
(٣) باطنا: ليست في (أ).
(٤) في (أ): القائمين.
(٥) أخرجه مسلم في الإيمان، باب قول النبي: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، ولفظه: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة». والترمذي في الفتن ولفظه: «إذا فسد أهل الشام فلا خير فيكم، لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة». قال: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
(٦) لا تزال... وسلم: ليس في (ت).
(٧) أخرجه مسلم في الإمارة عن جابر بن سمرة، ولفظه: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش». وأبو داود وأحمد بألفاظ متقاربة.
(٨) في (ت): بنفسه.

هذا، ولنرجع إلى الخلافة والإمامة من حيث حُكمِها الشرعي، والنظر في حكمها وشروطها، وما تنعقد به الخلافة، وما يقع العزل به.

أمّا الحكم، فنصب الإمام ـ الذي هو الخليفة ـ واجبٌ على الخلق لا على الخالق ـ كما ذكره المصنف ـ بالدليل السمعي، وعلى هذا اتفق أهل السنة والجماعة، لوجوه:

الأول: إجماع الصحابة على ذلك، حتى جعلوا ذلك أهمّ الواجبات، واشتغلوا به عن دفن الرسول ﷺ، وكذا عقب كل خليفة بعده.

روي أنه لمّا توفي عليه السلام، خطب أبو بكر رضي الله عنه فقال: أيها الناس! من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد ربَّ محمدٍ فإنه حي لا يموت. لا بدّ لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله[١]. فتبادروا من كل جانب وقالوا: صدقت. ولكننا ننظر في هذا الأمر. ولم يقل أحدٌ أنه لا حاجة لنا[٢] إليه، وهذا ظاهر.

الثاني: إقامة الحدود، وسدّ الثغور، وتجهيز الجيوش، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية الإسلام واجب شرعاً. وهو لا يتم عادة إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق[٣] إلا به وكان مقدوراً فهو واجبٌ، كما قُرِّر في الأصول.

الثالث: إن في نصب الإمام استجلابُ منافعَ لا تحصى، واستدفاعُ مظالمَ لا تخفى، وكل ما هو كذلك فهو واجبٌ شرعاً.

أمّا الصغرى فظاهرة تكاد تلحق بالضروريات؛ لما عُلِم من استقراء أحوال هذه الأمة وغيرها من الأمم عند اجتماعها على إمامٍ واحدٍ وعند افتراقها، فإن في الاجتماع صلاحاً عاماً[٤]، وفي الافتراق ضده. وأما الكبرى فبالإجماع.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ.

(٢) في (أ): بنا.

(٣) المطلق: ليست في (خ).

(٤) في (أ) و(خ): صلاح عام.

ثم اعلم أنّ الوجوب مشروطٌ بوجود من يصلح للإمامة، والقدرة على تقديمه. وحينئذٍ لا يرد السؤال بأن يقال: لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات؛ فإن ذلك كله غير لازم، وإنما يلزم لو وُجِد شخصٌ موصوفٌ بشروط الإمامة مع القدرة عليه، وذلك كلّه غير حاصلٍ.

وها هنا بحثٌ نبَّه عليه سعد الدين، وهو أنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه، وقدَّمت طائفةٌ من أهل الحَلِّ والعَقْدِ قُرَشيّاً فيه بعض الشرائط، من غير نفاذ لأحكامه وطاعةٍ من العوام لأوامره، ولا شوكة له بها يتصرف في مصارف العباد ويقدر على النصب والعزل لمن أراد، هل يكون ذلك إتياناً بالواجب أم لا؟ وهل يجب على ذوي الشوكة المتصفين بحسن السياسة والعدل أن يفوّضوا الأمر إليه ويكونوا كسائر رعيّته؟[1] في ذلك نظر.

وأمّا الشروط، فالمتفق عليها عند أهل السنة والجماعة أن يكون:

○ مكلَّفاً؛ لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصرٌ عن القيام بأمره، فكيف يقوم بأمر غيره؟!

○ ذكراً؛ لأن النساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات من الخروج إلى محال الأحكام ومعارك الحروب.

○ حرّاً؛ لأن العبد مشغولٌ بشأن سيِّده، فكيف يتفرغ لشأن غيره؟! وأيضاً مستحقَرٌ في أعين الناس فلا يُهاب ولا يُمتثَل أمرُه.

○ عدْلاً؛ فإنّ الفاسق لا يصلح لأمر الدين، ولا يوثَق بأوامره ونواهيه، والظالم يختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية؟!

○ قُرَشِيّاً؛ لقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**[2]»، وقوله ﷺ: «**الولاية في**

---

(١) راجع: شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٢٣٩).

(٢) ورد معنى حديث الأئمة في قريش في الصحيحين، وكتب الحديث الأخرى، بألفاظ متعددة، ففي صحيح البخاري في كتاب الأحكام: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»، ومسلم في باب الإمارة: =

قريش ما أطاعوا واستقاموا»[1]، وقوله ﷺ: **«قدّموا قريشاً ولا تَقدَّموهم**[2]**»**، وأيضاً إجماع الصحابة على ذلك لأنه لمّا قال الأنصاري يوم السقيفة: منا أميرٌ ومنكم أميرٌ، منعهم أبو بكر ﷺ لعدم كونهم من قريش وذَكَر الحديث، ولم يُنكِر عليه أحدٌ من الصحابة فكان إجماعاً.

○ سالِمَ قُوَى الإدراك والنطق؛ إذ مع فَقْدِ شيءٍ منها لا يمكنه القيام بشأن الأمة[3].

فهذه الشروط متفق عليها، وزاد الجمهور من أهل السنة ثلاثة شروطٍ أخر[4]:

○ **الأول**: أن يكون شجاعاً لئلا يجبُن عن إقامة الحدود ومقاومة الخصوم.

○ **الثاني**: أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين.

○ **الثالث**: أن يكون ذا رأيٍ في تدبير الأمور لئلّا يخطئ في سياسة الجمهور.

وخالف بعضهم في اشتراطها لندرة اجتماعها في شخصٍ واحدٍ، وجوَّزُوا الاكتفاء فيها بالاستعانة بالغير، بأن يفوّض أمر الحرب للشجعان، والاستفتاء للمجتهدين، ويستشير أصحاب الآراء الصائبة في الآراء والأمور. فهذه هي الشروط التي تكلم عليها أهل السنة واعتبروها اتفاقاً واختلافاً فاعرفها.

وأمّا ما تنعقد به الإمامة فطرقٌ ثلاثٌ[5]:

= «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان».

(١) وقوله... واستقاموا: ليس في (ت).

(٢) أخرج البيهقي في كتاب الصلاة حديثاً شبيهاً عَنِ ابْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا تعلموا قريشاً وتعلموا منها، ولا تقدموا قريشاً ولا تأخروا عنها فإن للقرشي مثل قوة الرجلين من غيرهم». قال البيهقي: يَعْنِي فِى الرَّأْيِ. هَذَا مُرْسَلٌ وَرُوِيَ مَوْصُولاً وَلَيْسَ بِالْقَوِيِّ.

(٣) الأمة: ليست في (أ)؛ وفي (خ): الإمامة.

(٤) أخر: ليست في (ت).

(٥) في (ت): ثلاثة.

ـ **أحدها**: بَيْعَةُ أهل العَقْدِ والحَلِّ من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، من غير اشتراط عددٍ مخصوصٍ، ولا اتفاقٍ من سائر البلاد، بل لو عقد واحِدٌ من أهل الحَلِّ والعقد كَفَى في ذلك.

وهل يشترط حضور شاهدين على العقد لئلا يدعي شخصٌ آخر أنه عُقِد له سرّاً متقدماً على هذا العقد؟ اشترطه الأشعري، ولم يشترطه غيره.

والدليل على هذا أن أبا بكر رضي الله عنه لم يتوقف على انتشار خبره في الأقطار، ولم يُنكِر عليه أحد. وقال عمر لأبي عبيدة: ابسط يدك أبايعك، فقال: أتقول هذا وأبو بكر حاضر[1]؟! فبايع أبا بكر.

ـ **الثاني**: استخلاف الإمام، إمّا شخصاً معيَّناً كما فعله أبو بكر رضي الله عنه مع عمر، أو بأن يجعل الأمر شورى في معيَّنين بحيث يستشيرون ويتفقون على واحد منهم، كما وقع لعمر رضي الله عنه حيث جعل الأمر شورى بين عليّ وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمٰن بن عوف وسَعْد، وعلى هذا إذا خلع الإمام نفسه أو مات انتقل الأمر إلى وليِّ عهده.

والدليل على هذا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على فِعْلِ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

ـ **الثالث**: القهر والاستيلاء، وذلك إذا مات الإمام، وتصدّى[2] للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بَيْعَةٍ ولا استِخْلَافٍ، وقَهَرَ الناسَ بشوكته انعقدت له الخلافة.

وأمّا إن كان فاسقاً أو جاهلاً، وفعل ذلك القهر، فهل ينعقد له أمر؟ اختُلِفَ في ذلك على قولين، والأظهر عند سعد الدين أنه ينعقد دفعاً لفسادِه، إلا أنه يعصي بما فعل.

---

(١) عن إبراهيم التيمي قال: لما قُبض رسول الله ﷺ أتى عمر أبا عبيدة بن الجراح فقال: ابسط يدك فلأبايعك فإنك أمين هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ، فقال أبو عبيدة لعمر: ما رأيت لك فهة قبلها منذ أسلمت أتبايعني وفيكم الصديق وثاني اثنين؟!. (كنز العمال ٥/٦٥٢).

(٢) في (ت): تصدر.

ثم إنّ الإمامَ تجب طاعتُه لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ما لم يخالِف حُكمَ الشرع؛ لقوله ﷺ: «**السمع والطاعة ما لم يأمر بمعصية، فإذا أمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة**»[١].

ولا يجوز نَصْبُ إمامين، لا في وقتٍ واحدٍ ولا في وقتين؛ لأن ذلك مظنَّةٌ للاختلاف المنافي لحِكْمَة نَصْبِ الإمام. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[٢].

تفريع:

إذا ثبتت الإمامةُ بالقهر والغَلبة، ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصارَ القاهِرُ إماماً تقليلاً للمفسدة بحسب الإمكان. نص على ذلك سعد الدين[٣] وغيره.

وأمّا العَزْل، فلا يجوز خَلْعُ الإمام بلا سببٍ، ولو خلعوه لامتنعَ تقدُّم غيره. والسبب المتفق عليه: الجنون المطبق، والعمى، والصمم، والخرس، والمرض الذي يُنسِيه[٤] العلوم، وكذلك الردّة، وصيرورته أسيراً لا يُرجَى خلاصُه، وبالجملة كل ما يختلّ معه مقصود الإمامة.

وأمّا الفسق، فقد اختلف فيه على قولين:

- فالذي عليه الجمهور أنه لا يُعزَل به؛ لأن ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه.
- وذهب الشافعي في القديم إلى أنه يعزل. وعليه اقتصر الماورديّ[٥] في «**الأحكام السلطانية**».

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد، باب السمع والطاعة للإمام. ولفظه: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». ومسلم في الإمارة، ولفظه: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

(٢) أخرجه مسلم في الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين.

(٣) في شرح المقاصد (٥/ ٢٥٧). (٤) في (ت): ينفي.

(٥) هو: علي بن محمد حبيب، أبو الحسن الماوردي: أقضى قضاة عصره، من العلماء =

وقال إمام الحرمين: أمّا إذا جار في وقتٍ وظهرَ ظلمُه وغَيُّه[1]، ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحَلِّ والعَقْدِ التواطؤ على دَفْعِه وعَزْلِه، ولو بشهر السلاح ونصب الحروب. وأمّا إن عزل نفسه بنفسه، فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر انعزل، وإلا فلا.

تتميم:

ثبت عنه ﷺ أنه قال: «**الخلافة بعدي ثلاثون، ثم تكون ملكاً عضوضاً**»[2]، ففرّق عليه السلام بين الخلافة والملك، فمن كان مستوفًى للشروط المعتبرة فهو خليفة، وإلا فهو مِلك.

وقد قيل: إن من أخذ من الدنيا بأكثر ما يأخذ المترفين منها فهو مِلك، ومن أخذ منها مأخذ الفقراء فهو خليفة؛ لقول علي رضي الله عنه: إن الله أخذ العهد على الخلفاء أن لا يتزيّوا إلا بزي الفقراء.

* * *

قال: (**وَلَا يَجِبُ القِيَامُ بِدَفْعِ شُبَهِ أَهْلِ الضَّلَالِ إِلَّا عَلَى مَنْ تَمَكَّنَ فِي النَّظَرِ و[3]فِي عُلُومِ الشَّرِيعَةِ تَمَكُّناً يَقْوَى بِهِ عَلَى دَفْعِهَا، وَهُوَ فَرْضُ كِفَايَةٍ**).

أقول: هذا قد تقدّم تحقيقه، والحاصل أن علم العقائد لا بدّ له من مستنَدٍ، وتحصيلُ ذلك فرضُ عينٍ كما تقدّم، ومن المعلوم أنّ حصول ذلك على التمام إنما يكون بدفع الشُّبَه وحلِّها، وهذا مما لا يمكن لكل واحد حصوله لاستغراقه الأوقات والأزمان، فتتعطل كثير من المصالح الدينية والدنيوية. وأيضاً فإنّ المصلحة فيه لا تتعدد بتعدد تحصيله؛ إذ المقصود دَفْعُ

= الباحثين أصحاب التصانيف الكثيرة النافعة، ولد في البصرة سنة (٣٦٤هـ)، وانتقل إلى بغداد وولي القضاء في بلدان كثيرة، نسبته إلى بيع ماء الورد، ووفاته ببغداد سنة (٤٥٠هـ). من كتبه «أدب الدنيا والدين»، و«الأحكام السلطانية» وغيرها. (انظر: الأعلام ٤/٣٢٧).

(١) في (أ) و(ت): غشه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) و: ليست في (أ) و(ت).

الشُّبَه، فإذا حصل من واحدٍ كفى، فتعيّن أن يكون تحصيل ما به دفعُ الشُّبَه من فروض الكفاية كما قال المصنف، وبالله التوفيق.

وهذا آخر ما قصدنا تحريره مما تضمنته عقيدة الشيخ ﷺ، ولم يخرج من العقائد الدينية عن ذلك إلا ما هو متفرِّع عمّا ذكره، فلذلك لم يذكره المصنف وإن ذكره غيره، وذلك كمسألة الأجل والرزق والسعر، والحكم فيها ظاهر مما تقدم من أصل توحيد الأفعال، وأن كل شيءٍ بقضاءٍ وقدرٍ، والقدر واحدٌ لا تبديل فيه، وكل هذا قد عُلم.

جعلنا الله وإياكم ممن ثبّته الحق بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، آمين والحمد لله رب العالمين(١)، والصلاة الدائمة والتسليم على سيد الأولين والآخرين وإمام الأنبياء والمرسلين وعلى آله وذريته وأزواجه وأهل بيته أجمعين صلاة دائمة إلى يوم الدين.

انتهى الشرح المبارك بحمد الله تعالى وحسن عونه وتوفيقه وتسديده والحمد لله رب العالمين.

الحمد لله، اللهم صلّ على خاتم الأنبياء وسيد الأصفياء معدن الأسرار ومنبع الأنوار وجمال الكونين وشريف الدارين وسيد الثقلين محمد المخصوص بقاب قوسين.

---

(١) انتهى الشرح هنا في (أ)، ثم كتب: تم الشرح المبارك بحمد الله وعونه ولطفه، وكان الفراغ من تعليقه بعد الظهر من يوم الاثنين المبارك رابع عشر شهر رجب سنة خمسين وألف، والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله وسلم.

ووافق الفراغ أيضاً من مقابلته على أصله المنقول منه بعد العصر من يوم الاثنين التاريخ المذكور.

وكتب في (خ): وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً، على يد كاتبه عبيد الله سبحانه الراجي غفرانه وعفوه، أقل عبيده محمد بن عثمان بن عبد الرحمن الجراوي نسباً الفاسي الدار، كان الله له ولوالديه ولجميع المسلمين. وكان الفراغ من نسخه يوم الخميس سابع العشرين من شهر جمادى الأولى من عام (٤٦). ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾	٣٣	٧٩
﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾	٤٠	٢٣١
﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾	٧٢	١٢٤
ـ سبأ ـ		
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾	٢٨	٢١٢
ـ فاطر ـ		
﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾	١	٢١٠
﴿كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾	٩	٢٦٣
﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُواْ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُواْ مَا ٱسْتَجَابُواْ لَكُمْ﴾	١٤	١٤٧
ـ يس ـ		
﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾	٧٩	٢٦١
﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾	٨١	٢٦١
ـ الصافات ـ		
﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ۝١﴾	١	١٨٤
﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَٰحِدٌ ۝٤﴾	٤	١٨٤
﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ۝٢٤﴾	٢٤	٢٨٠
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾	٩٦	١٩٠، ٢٠٠
﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝١٦٤﴾	١٦٤	٢١٠
ـ ص ـ		
﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾	٧٥	١٧٧، ٢٥٣، ٢٥٥

طرف الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾	٦	٢١٠
- العلق -		
﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾	٤، ٥	٢٠٩
- الزلزلة -		
﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾	٧	٨٩، ٢٨٦
- العاديات -		
﴿۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٩﴾﴾	٩	٢٦١
- القارعة -		
﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾﴾	٦ ـ ٩	٢٧٨
- الكوثر -		
﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾﴾	١	٢٨٢
- الإخلاص -		
﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾	١ ـ ٢	٩٤، ١٨٤
﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾﴾	٣	١٠٢

فهرس أطراف الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة

طرف الحديث	الصفحة

فهرس الأعلام المترجمين

فهرس أهم المراجع

- **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**: لأحمد بن أبي الضياف، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الدينية، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠١م.
- **إكمال المعلم بفوائد مسلم**: للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة، مصر، ط١، سنة ١٩٩٨م.
- **الأربعين في أصول الدين**: للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، ط١، ٢٠٠٤م.
- **أبكار الأفكار في أصول الدين**: لسيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م.
- **الأعلام**: لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٦، ٢٠٠٥م.
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**: لإمام الحرمين الجويني، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ط٣، ٢٠٠٢م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٥م.
- **البرهان في أصول الفقه**: لإمام الحرمين الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- **بيان المختصر**: لشمس الدين بن محمد بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، تحقيق الشيخ علي جمعة محمد، دار السلام، ط١، ٢٠٠٤م.
- **البيان والتحصيل**: لابن رشد.
- **البداية والنهاية**: لإسماعيل بن عمر بن كثير، مطبعة السعادة مصر، ١٩٣٢م.
- **برنامج المقدمين للإمامة والخطابة بالجامع الأعظم بتونس**: للشيخ إسماعيل التميمي، مخطوط رقم (١٨٣١٩) دار الكتب الوطنية تونس.
- **التعريفات**: لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد عبد الرحمٰن المرعشلي، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٣م.

- **تفسير الكشاف**: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، اعتنى به خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
- **تفسير التحرير والتنوير**: للشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
- **التنوير في إسقاط التدبير**: لابن عطاء الله أحمد بن محمد بن عبد الكريم السكندري، خرّج آياته وأحاديثه خليل المنصور، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- **تلخيص المحصل**: لنصير الدين الطوسي، مطبوع بحاشية المحصل، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٣هـ.
- **التوقيف على مهمات التعاريف**: لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، ودار الفكر، ط١، ١٩٩٠م.
- **حاشية الشيخ محمد زيتونة على وسطى السنوسي**: مخطوط رقم (٥٩٩٥ د ك وت).
- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير**: طبع دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي بمصر.
- **حسن المحاضرة**: للسيوطي.
- **حقائق التوحيد**: لأبي زيد عبد الرحمٰن الثعالبي (مخ).
- **الديباج المذهب**: لإبراهيم بن نور الدين بن فرحون، تحقيق مأمون بن نور الدين الجنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م.
- **ذيل الروضتين**: لأبي شامة المقدسي.
- **رسالة الشأنين**: شأن الربّ البدئي، وشأن العبد العَودي، توجد منها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم: ٥٣٤٣.
- **شرح المقاصد الدينية**: تحقيق الدكتور عبد الرحمٰن عميرة، نشر عالم الكتب، لبنان، ط٢، ١٩٩٨م.
- **شرح أحمد بن علي المنجور على محصل المقاصد**: لابن زكري، م.
- **شجرة النور الزكية**: لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **شرح صغرى الصغرى**: لمحمد بن يوسف السنوسي، تقديم وتحقيق سعيد عبد اللطيف فودة.
- **شرح العقيدة الوسطى**: للسنوسي.
- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**: للقاضي عياض.

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: لابن عماد الحنبلي، مكتبة القدسي القاهرة، ١٣٥١هـ.
- **شرح العقائد العضدية**: لحسين بن شهاب الدين الكيلاني، (مخ).
- **طبقات الشافعية الكبرى**: لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمد الطناحي، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة.
- **طوالع الأنوار**: للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٣هـ.
- **الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد**: لكمال الدين الأدفوي، تحقيق سعد محمد حسن، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٦٦م.
- **العقيدة النظامية**: لإمام الحرمين الجويني، دراسة وتحقيق: محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، ٢٠٠٣.
- **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**: للحافظ محمد ابن سيد الناس اليعمري، تحقيق محمد العيد الخطراوي، ومحيي الدين مستو، مكتبة دار التراث، ودار بن كثير.
- **كتاب العمر**: لحسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي، وبشير البكوش، الدار العربية للكتاب تونس، ٢٠٠١م.
- **غاية النهاية في طبقات القراء**: لشمس الدين ابن الجزري، مكتبة الخانجي، ١٩٣٢م.
- **قصد السبيل لتوحيد الحق الوكيل**: لبرهان الدين إبراهيم الكوراني الشهرزوري، مخ.
- **كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام**: لمظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، مخ.
- **كشاف اصطلاحات الفنون**: لمحمد التهانوي الحنفي، وضح حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.
- **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**: لأحمد باب التنبكتي، تحقيق محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ٢٠٠م.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: لمصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة، مكتبة المثنى بغداد.
- **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**: لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، دار الصميعي، ط١، ١٩٩٦م.

- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**: لليافعي. حيدر آباد. ١٣٣٨هـ.
- **معرفة القراء الكبار**: لشمس الدين الذهبي. تحقيق محمد سيد جاد، مطبعة دار التأليف، مصر، ١٩٦٩م.
- **مسامرات الظريف بحسن التعريف**: لأبي عبد الله محمد بن عثمان السنوسي، تحقيق الشيخ الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي.
- **المحصل**: للإمام الفخر الرازي، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٣هـ.
- **معالم أصول الدين**: المطبعة الحسينية المصرية. ١٣٢٣هـ.
- **معجم البلدان**: لياقوت الحموي، دار صادر بيروت ١٩٧٧م.
- **منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**: لابن الحاجب.
- **معجم المؤلفين**: لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **مطالع الأنظار على طوالع الأنوار**: لشمس الدين بن محمد بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٣هـ.
- **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**: للحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق محيي الدين مستو، ويوسف علي بديوي، وأحمد محمد السيد، ومحمود إبراهيم بزال، دار بن كثير، ودار الكلم الطيب، ط١، ١٩٩٦م.
- **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن حجاج**: للحافظ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٢٩م.
- **مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة**: لابن البناء المراكشي، تحقيق ودراسة شوقي علي عمر، كلية الدراسات العربية الإسلامية جامعة القاهرة، ١٩٩٦م.
- **النجوم الزاهرة**.
- **نهاية الإقدام في علم الكلام**: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- **هدية العارفين**: لإسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف استانبول ١٩٥١م.
- **الوفيات**: لابن قنفذ، تحقيق عادل نويهض، بيروت ١٩٧١م.
- **وفيات الأعيان وأنباء بناء الزمان**: لشمس الدين بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.
- **ومضات فكر**: للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة